This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

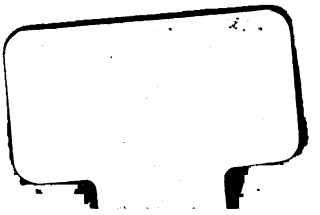
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

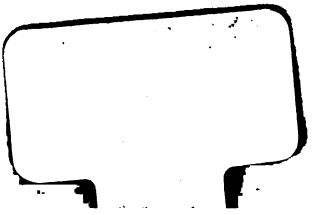
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

101 . b.
258.

6000859971



6000859971



Das dritte Capitel

des

Briefes an die Römer

übersetzt und ausgelegt.

Ein exegetischer Versuch

von

Dr. G. W. Matthias,

Director des kurfürstlichen Gymnasiums zu Cassel.

Cassel,

Druck und Verlag von Theodor Fischer.

1857.

101. b. 255

Das dritte Capitel

des

Briefes an die Römer

übersetzt und ausgelegt.

Ein exegetischer Versuch

von

Dr. G. W. Matthias,

Director des kurfürstlichen Gymnasiums zu Cassel.

Cassel,

Druck und Verlag von Theodor Fischer.

1857.

101. 4. 25 f

Mit feinſter Dialektik ſind dieſe Theile, ſo weit ihr Inhalt auch aus einander zu liegen ſcheint, gleichwohl auf das Engſte mit einander verbunden, ſo daß ihre Uebergänge ſich als kaum merkliche darſtellen und alle einzelnen Sätze, gleich Gliedern einer Kette, ein feſt in ſich geſchloſſenes, durchaus unzertrennliches Ganze bilden.

II. Text und Ueberſetzung.

Vorerinnerungen. Der beigedruckte Text iſt im Weſentlichen der Text der Tiſchendorf'ſchen Recenſion (2. Ausg.). Nur an wenigen Stellen ſind abweichende, übrigens durch kritiſche Autoritäten hinreichend geſicherte Lesarten angenommen worden, ſo insbeſondere V. 2 πρῶτον μέν ſtatt πρῶτον μὲν γὰρ, V. 26 πρὸς ἔνδειξιν ſtatt πρὸς τὴν ἔνδ. und ebendaſelbſt τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ ſtatt τὸν ἐκ πίστεως, V. 28 endlich λογιζόμεθα γὰρ ſtatt λογιζ. οὖν. Außerdem iſt nach Maßgabe der befolgten Interpretation theils in der Annahme neuer Redeabſätze, theils und beſonders in der Interpunction*), an einigen Stellen auch in der Accentuation von Tiſchendorf abgewichen worden. Was namentlich die Differenzen der Accentuation betrifft, ſo ſind dieſe theilweiſe zugleich Abweichungen von einem allgemeinen, bisher unbeſtritten geweſenen Uſus. V. 19 nämlich iſt ἔν, V. 22 εἰς, V. 30 ἐκ, weil auf dieſen Wörtern ein ganz beſonderer, in einem Gegenſatze begründeter Nachdruck liegt, mit dem Accent verſehen. Nothwendig

---

*) An einigen Stellen ſind die vorgenommenen Interpunctionsänderungen zugleich Abweichungen von den mir bekannten Textesausgaben überhaupt; ſo namentlich V. 9, wo ich vor πάντας. und V. 24, wo ich vor τῇ αὐτοῦ χάριτι ein Komma geſetzt habe. Auf den Sinn äußern dieſe Aenderungen, wie leicht zu erachten iſt, einen mehr oder weniger weſentlichen Einfluß. V. 28 habe ich vor χωρὶς ἔργων νόμου in Uebereinſtimmung mit älteren Textesausgaben das von Tiſchendorf getilgte Komma wiederhergeſtellt, weil ich nur unter Vorausſetzung dieſer Interpunction die Stelle erklärbar finde.

erſchien dieſe Abweichung **) deshalb, weil Wörter, die vermöge ihres beſonderen Zuſammenhangs mit einem überwiegend ſtarken Tone zu ſprechen ſind, ohne inneren Widerſpruch nicht als tonloſe bezeichnet werden können ***).

Was ferner die gegebene Ueberſetzung betrifft, ſo ſucht dieſe das Original in allen Punkten möglichſt getreu nachzubilden. Wo ſich daher in letzterem Paronomaſieen finden, wie dies namentlich V. 2 und 3 bei *ἐπιστεύθησαν*, *ἠπίστησαν*, *ἀπιστία*, *πίστιν*, V. 4 bei *γένοιτο* und *γινέσθω*, V. 5 bei *ἀδικία*, *δικαιοσύνην* und *ἄδικος*, V. 19 bei *ὁ νόμος* und *ἐν τῷ νόμῳ*, V. 19 und 20 bei *πᾶν*, *πᾶς* und *πᾶσα*, V. 26 bei *δίκαιον* und *δικαιοῦντα* der Fall iſt, da ſind dieſelben, was V. 4 und V. 20 den Ausdruck etwas freier geſtalten mußte, auch in der Ueberſetzung wiedergegeben worden.

1. *Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου, ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;* 2. *Πολύ, κατὰ πάντα τρόπον· πρῶτον μέν, ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.*

3. *Τί γάρ; Εἰ ἠπίστησάν τινες, μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν*

1. Was hat denn alſo der Jude zum **Voraus**, oder was **nützt** die Beſchneidung? 2. **Viel**, in jeder **Weiſe**: zum Erſten, daß ſie **betraût** wurden mit Gottes **Wort**.

3. Wie nämlich? Wenn ihrer **untreu** wurden, ſo wird ihre **Untreue**

) Unter den neueren Grammatikern betont **Krüger (ſ. deſſen Griechiſche Sprachlehre §. 9, 1, A 1) die Proklitiken überall, wo ſie ſelbſtſtändig d. i. außer Verbindung mit einem vorhergehenden oder nachfolgenden griechiſchen Worte auftreten, — ein Verfahren, das von dem bisherigen Uſus offenbar nicht minder als das in Frage ſtehende abweicht.

***) Zur näheren Rechtfertigung des eingehaltenen Verfahrens diene Folgendes:

1) Silben, die in der Ausſprache den **Ton** haben, müſſen in der Schrift, vorausgeſetzt, daß dies an ſich möglich iſt, auch das **Zeichen** dieſes Tones d. i. den **Accent** haben;

2) wenn die **Enklitiken**, ſobald auf ihnen vermöge eines Gegenſatzes ein beſonderer **Nachdruck** ruht, orthotoniert werden müſſen (ſ. **Krüger** Gr. Spr. §. 9, 10 unter 3), warum nicht auch die **Proklitiken**?

3) auch in andern Fällen (ſ. **Krüger** Gr. Spr. §. 9, 1, A. 1; 2, A. 2 und 3) behalten **Proklitiken**, wofern ſie mit irgend einem Nachdruck geſprochen werden, ihren Ton;

4) daß dieſer Fall der Betonung von Proklitiken ſich bei den alten Grammatikern nicht erwähnt findet, kann nicht befremden: denn eines Theils iſt die Lehre von den Proklitiken überhaupt nicht ſowohl durch die Ueberlieferung der alten Grammatiker, als der Handſchriften begründet (ſ. **Krüger** Gr. Spr. §. 9, 1, A. 2), anderen Theils würde jenes Schweigen eine genügende Erklärung darin finden, daß die Sache, weil ſie auf einem an und für ſich klaren Prinzip ruht, als ſelbſtverſtändlich betrachtet wurde.

τοῦ θεοῦ καταργήσει; 4. Μὴ γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, καθὼς γέγραπται· ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε.

doch nicht Gottes Treue aufheben? 4. Das sei ferne! Es sei vielmehr also, daß Gott **wahrhaftig** ist, jeder Mensch aber ein **Lügner**, wie geschrieben steht. „auf daß du gerechtfertigt seist in deinen Worten und obsiegest in deinem Rechten."

5. Εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; (Κατὰ ἄνθρωπον λέγω.). 6. Μὴ γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; 7. Εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι 8. καὶ μὴ καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν· ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; Ὧν τὸ κρῖμα ἐνδικόν ἐστιν.

5. „Wenn aber unsere **Ungerechtigkeit** Gottes **Gerechtigkeit** erweist, was wollen wir dann sagen? Doch nicht **ungerecht** ist dann der Gott, der seinen **Zorn** verhängt"? (Nach Menschenweise rede ich hier.) 6. Das sei ferne! Denn wie mag **richten** sonst Gott die Welt? 7. Wenn nämlich Gottes Wahrhaftigkeit in meiner Lüge völliger ward zu seinem Preise, was werde auch ich dann noch wie ein Sünder gerichtet 8. und nicht vielmehr nach dem wir verlästert werden und nach dem Etliche sagen, daß wir sprächen, nämlich danach: „Lasset uns Böses thun, damit Gutes komme"? Ist doch Solcher Gericht ganz **recht!**

9. Τί οὖν; προεχόμεθα; Οὐ πάντως· προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας, πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, 10. καθὼς γέγραπται· ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς· 11. οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν· 12. πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρειώθησαν· οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός· 13. Τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν, ἰὸς ἀσπίδων

9. „Wie also? Im **Nachtheil** sind wir"? Nicht **durchaus**; angeklagt ja haben wir oben Juden zugleich und Griechen, daß sie **allzumal** unter der Sünde sind, 10. wie geschrieben steht: „Kein Gerechter ist, auch nicht Einer; 11. Keiner ist, der Verstand hat, Keiner ist, der nach Gott fragt; 12. Alle sind abgewichen; allesammt sind sie Nichts nütze worden; es ist Keiner, der Gutes thut, auch nicht Einer. 13. Ein

ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν· 14. ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει. 15. Ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα, 16. σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν 17. καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν. 18. Οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

offenes Grab iſt ihre Kehle; mit ihren Zungen trügen ſie; Otterngift iſt unter ihren Lippen; 14. ihr Mund iſt voll Fluchens und Bitterkeit. 15. Hurtig ſind ihre Füße, Blut zu vergießen, 16. Verwüſtung und Jammer iſt auf ihren Wegen, 17. und den Weg des Friedens kennen ſie nicht. 18. Nicht iſt Gottesfurcht vor ihren Augen.

19. Οἴδαμεν δέ, ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ, 20. διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ· διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.

19. Wir wiſſen aber, was das Geſetz hier ſagt, das redet es für die im Geſetz, auf daß Aller Mund vor Gott geſtopft werde und ſtraffällig vor ihm ſei alle Welt, 20. darum weil untüchtig iſt alles Fleiſch, aus Werken des Geſetzes gerechtfertigt zu werden vor Ihm; denn durchs Geſetz kommt Erkenntniß der Sünde.

21. Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 22. δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας. Οὐ γάρ ἐστιν διαστολή· 23. πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, 24. δικαιούμενοι δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 25. ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων 26. ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θε-

21. Nun aber iſt ohne das Geſetz Gottesgerechtigkeit geoffenbart worden, bezeugt vom Geſetz und von den Propheten, 22. Gottesgerechtigkeit nämlich durch Glauben an Jeſum Chriſtum für Alle und über Alle, die da glauben. Hier nämlich iſt kein Unterſchied: 23. Alle ja ſündigten und ermangeln des Gottesruhmes, 24. indem ſie gerechtfertigt werden geſchenksweiſe, nämlich aus ſeiner Gnade durch die Erlöſung in Chriſto Jeſu, 25. welchen Gott predigen ließ als Verſöhnung wirkend durch Glauben in ſeinem Blut, zur Erweiſung ſeiner Gerechtig-

οῦ, — πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

keit wegen des Hingehenlaſſens der vorhergeſchehenen Sünden 26. in göttlicher Geduld, — behufs Erweiſung ſeiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, auf daß er gerecht wäre, auch wenn er gerechtſpräche den, der des Glaubens an Jeſum iſt.

27. Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; Ἐξεκλείσθη. Διὰ ποίου νόμου; Τῶν ἔργων; Οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. 28. Λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου. 29. Ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνων; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; Ναὶ καὶ ἐθνῶν, 30. εἴπερ εἷς ὁ θεός, ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως.

27. Wo bleibt alſo das Rühmen? Aus iſt's damit! Durch was für ein Geſetz? Eins der Werke? Nicht alſo, ſondern durch ein Glaubensgeſetz. 28. Erachten wir doch, gerechtfertigt werde durch Glauben ein Menſch, ohne Geſetzeswerke! 29. Oder iſt Gott nur ein Juden-? nicht auch ein Heidengott? Ja, auch ein Heidengott, 30. wenn eben Einer iſt der Gott, der rechtfertigen wird Beſchnittene aus Glauben und Unbeſchnittene durch den Glauben.

31. Νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; Μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.

31. Das Geſetz alſo heben wir auf durch den Glauben? Das ſei ferne! ſondern das Geſetz laſſen wir ſtehen.

III. Auslegung.

Vorerinnerung. Was im Folgenden den einzelnen Redeabſchnitten als Darlegung des Sinnes und Gedankenganges vorausgeht, enthält den ſynthetiſchen, was ſich hieran als Entwicklung des Einzelnen anſchließt, den analytiſchen Theil der gegebenen Auslegung. Syntheſis und Analyſis müſſen ſich hier gegenſeitig ergänzen: ohne jene würde der Ueberblick über das Ganze, ohne dieſe das Verſtändniß des Einzelnen unklar bleiben.

V. 1—2. Viel, in jeder Hinſicht viel, haben die Juden kraft der Beſchneidung vor den Heiden zum Voraus: zuvörderſt nämlich dies, daß ſie betraut wurden mit den Offenbarungen Gottes in ſeinem Wort d. i. mit Geſetz und Verheißung.

V. 1 folgert aus dem Vorhergehenden (ſ. Cap. II, 28. 29) eine Frage, deren Erörterung mit Rückſicht auf ein mögliches Mißverſtändniß nicht zu umgehen war. *Οὖν* = „wenn alſo die Sache ſo ſteht“ (ergänze: „daß nicht die Beſchneidung am Fleiſche, ſondern nur die Beſchneidung des Herzens eine wahre Beſchneidung iſt“). Es ließ ſich nämlich aus dem Geſagten möglicher Weiſe der Schluß ziehen, als werde der Beſchneidung am Fleiſche und ſomit dem Bundeszeichen, durch welches die Zugehörigkeit zum altteſtamentlichen Bundesvolke und die Theilnahme an den ihm verliehenen Gnadengütern bedingt war, überhaupt aller Werth abgeſprochen und ſomit jeder Vorzug des Juden vor dem Heiden abgeleugnet. Dies würde nun aber mit Cap. II, 25 in offenbarem Widerſpruche geſtanden haben. Eine nähere Entwicklung des dort Geſagten war alſo zur Abwehr eines ſolchen Mißverſtändniſſes unabweislich, und die aufgeworfene Frage bezweckt, dieſe Entwicklung einzuleiten. — Vor wem das *περισσὸν* (nach Theodoret = *ἡ προτίμησις*) *τοῦ Ἰουδαίου* Statt finde, ergibt ſich aus dem Zuſammenhange: natürlich *πρὸ τοῦ Ἕλληνος*. — Die zweite Frage: *ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;* in welcher der Artikel vor *ὠφέλεια* auf das *περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ* in Cap. II, 25 hinweiſt und *ὠφέλεια*, entſprechend dem *περισσόν* im erſten Satzglied, der betonte Begriff iſt, könnte ſachlich zwar in der erſten enthalten und ſomit an und für ſich betrachtet entbehrlich ſcheinen; offenbar jedoch dient ſie dazu, den Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden herzuſtellen, und war folglich, da dieſer ohne ſie völlig unklar geblieben wäre, für die Form des Gedankens nichts weniger als überflüſſig. V. 1.

V. 2. V. 2 enthält die Antwort auf die V. 1 aufgeworfene Frage. — *Πολύ* ist hier Gegensatz zu *οὐδέν*, welches als falsche Folgerung aus Cap. II, 28. 29 hergeleitet werden konnte; in der Construction erscheint es an das erste Frageglied als das wichtigere angeschlossen. — *Κατὰ πάντα τρόπον* = „in jeder Hinsicht" steigert die Bedeutsamkeit des *πολύ*, indem es zusätzlich hervorhebt, daß dasselbe seine Geltung behaupte, wie man dasselbe auch ansehn, d. i. gleichviel, ob man es in quantitativer oder in qualitativer Hinsicht betrachten möge. Quantitativ aber besteht das *πολύ* in der Zahl, qualitativ in dem inneren Werthe der betreffenden Vorzüge. Die Verbindung des *κατὰ πάντα τρόπον* mit *πολύ* ist asyndetisch, mithin nachdrucksvoller (s. Krüger Gr. Spr. §. 59, 1, A. 1) als die syndetische Verbindung, welche letztere lauten würde: *καὶ τοῦτο κατὰ πάντα τρόπον* (= viel „und zwar" in jeder Hinsicht „viel"). Nach *πολύ* ist hiernach mit einem Komma zu interpungieren. Zum Erweis des *πολύ* dient: *πρῶτον μέν, ὅτι κτλ.* Angeknüpft ist der Satz gleichfalls asyndetisch: denn das *γάρ* nach *πρῶτον μέν* erscheint wohl als richtige Erklärung, aber eben deshalb wohl als unrichtige Lesart. Wie das *μέν* bei *πρῶτον* zeigt, sollten, durch *εἶτα δέ* (*ἔπειτα δέ* u. s. w.) angeknüpft, noch andere Vorzüge (s. Röm. IX, 4. 5) nachfolgen; der Apostel unterläßt jedoch im Flusse der Rede eine weitere Aufzählung, bei dem durch *πρῶτον μέν κτλ.* angeführten Vorzug als demjenigen stehen bleibend, der für seine weitere Argumentation allein in Betracht kam. *Ὅτι* steht hier im Sinne von „daß", nicht im Sinne von „weil": denn zum Beweis des *πολύ κτλ.* bedurfte es lediglich einer Aufzählung der in Rede stehenden Vorzüge. Der mit *ὅτι* eingeführte Satz würde activisch gelautet haben: *ὅτι ἐπίστευσαν αὐτοῖς ὁ θεὸς τὰ ἑαυτοῦ λόγια.* Passivisch wird derselbe so ausgedrückt, daß aus dem Objects-Dativ das Subject wird (s. Krüger Griech. Sprachl. §. 52, 4), während der Objects-Accusativ (s. Krüger a. a. O. A. 2) unverändert bleibt, (eben so 1 Kor. IX, 17; Gal. II, 7). — Subject von *ἐπιστεύθησαν* sind natürlich die Juden. *Πιστεύειν τινί τι* heißt aber „Einem Etwas betrauen," oder geläufiger „Einen womit betrauen," d. h. der Treue Jemandes Etwas übergeben. Das Moment der *πίστις* ist also dem Begriffe *πιστεύειν*, wie dessen Abstammung zeigt (s. Kühner Ausf. Gramm. §. 368, 2. a), eben so wesentlich, wie dem Begriff des Betrauens, und zwar gleichfalls in Folge der Abstammung, das Moment der Treue (s. Grimm deutsches Wörterbuch, B. I S. 1710, wo „betrauen" erklärt ist: „fidei" alicujus committere). — *Λόγια* ist in der classischen Sprache der eigentliche Ausdruck für Götter- oder Orakelsprüche. Gemäß dieser Analogie

und übereinstimmend mit seinem hellenistischen Gebrauche bezeichnet es V. 2.
hier die Offenbarungen Gottes in seinem Wort. Das Wort Gottes in seiner alttestamentlichen Offenbarung ist aber ein zweifaches: Gesetz und Verheißung, und der Begriff der λόγια τοῦ θεοῦ umfaßt also, wie der generisch gebrauchte Artikel vor λόγια zeigt, Beides zusammen, so daß eine Beschränkung des Ausdrucks entweder auf das Gesetz allein oder auf die Verheißung allein keinen Falls möglich ist. Zu übersetzen ist übrigens: „das Wort Gottes," da in dem vorliegenden Falle der collective Singular dem deutschen Sprachgebrauch mehr entspricht als der individualisierende Plural. — Betraut aber mit den λογίοις τοῦ θεοῦ wurden die Juden natürlich eben durch die Beschneidung, indem diese das Siegel des auf Gesetz und Verheißung beruhenden Bundes mit Gott war. Worin dies Betrautwerden bestand, folgt aus dem zu πιστεύειν Bemerkten: es bestand darin, daß dasjenige, was Gott durch Moses und die Propheten „geredet" hatte, ihrer „Treue" übergeben, d. h. daß sein in Gesetz und Verheißung geoffenbartes Wort ihnen als ein Gnadengut dazu verliehen wurde, damit sie es auf eine der Absicht des göttlichen Gebers entsprechende Weise gebrauchen sollten. (Als sachliche Parallele für diesen Begriff der Treue vgl. Matth. XXV, 14—30.) Gottes Absicht aber war hierbei eine Absicht des Heiles, abzweckend auf die Erlösung der Welt und die Gründung seines Reiches auf Erden, und gebrauchen sollten sie das Anvertraute dazu, daß diese Absicht Gottes erreicht würde. Treue in Bezug auf die λόγια τοῦ θεοῦ war aber nichts Anderes als Treue in Bezug auf den Bund, der auf Gesetz und Verheißung ruhte, d. i. Treue in Bezug auf den Bund der Beschneidung. Dem Heile — und zwar nicht bloß dem noch verborgenen, sondern auch dem bereits geoffenbarten — gegenüber sollte sich diese Bundestreue in einer doppelten Richtung zeigen: in Bezug auf das Gesetz darin, daß die in jenen Bund Aufgenommenen sich zur Buße, d. i. zur Erkenntniß der Sünde und dadurch zu lebendigem Verlangen nach dem Heile, in Bezug auf die Verheißung darin, daß sie sich zum Glauben d. i. zum Vertrauen auf Gottes Gnade und dadurch zu zweifelloser Erwartung des zukünftigen, beziehungsweise zu freudiger Annahme des erschienenen Heiles führen ließen. Durch Buße und Glauben nämlich sollten sie vorbereitet werden auf den, von welchem Moses und die Propheten nur weissagten, d. i. vorbereitet werden auf Christum als denjenigen, in welchem Gesetz und Verheißung ihre vollkommene Erfüllung und thatsächliche Verwirklichung finden sollten. Warum nun dies Betrautsein mit den λογίοις τοῦ θεοῦ ein überaus wichtiger Vor-

V. 2. zug war, den die Juden kraft der Beſchneidung vor den Heiden voraus hatten, ſagt Paulus nicht, hatte es aber auch nicht nöthig zu ſagen, da ſich als ſelbſtverſtändlich ergab, daß die auf dieſe Weiſe Bevorzugten, ſofern ſie nur mit dem Anvertrauten **treu** waren, nicht allein **früher**, ſondern auch **leichter** als die Heiden zu dem Heile in Chriſto gelangen konnten. Zu beachten iſt übrigens die Inverſion von ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. Als betonter Begriff ſollte λόγια bezeichnet werden, und es mußte daher, obwohl das **Object** des Satzes, an die Stelle des **Prädicates** rücken. Invertierte Wortſtellungen aber pflegt Paulus zu gebrauchen, wenn er einen Gedanken dialektiſch weiter entwickeln will. Bei nachfolgenden Argumentationen alſo geben ſie ſtets einen ſicheren Fingerzeig, daß die Beweisführung ſich weſentlich um den invertierten Begriff drehe. Für die Interpretation iſt dieſer Kanon von weſentlicher Bedeutung, und vielfache Irrungen und Mißverſtändniſſe haben lediglich in der Nichtbeachtung deſſelben ihren Urſprung. Für die vorliegende Stelle ergiebt ſich, daß der Begriff λόγια für die nachfolgende dialektiſche Entwicklung gleichſam den Angelpunkt bildet. Daß übrigens unter den Vorzügen, welche der Jude vor dem Heiden voraus habe, das Betrautſein mit dem Worte Gottes hier ausſchließlich genannt wird, ſteht mit dem in Cap. I, 16 aufgeſtellten Thema des Briefes in genauem Zuſammenhang. Als eine Gotteskraft nämlich zum „**Heile**“ für Jeden, der da glaubet, erweiſt ſich das Evangelium als Wort Gottes weſentlich deshalb, weil es ſich, wie Cap. III, 21 und 22 nachweiſt, eben nur als **Erfüllung** deſſen darſtellt, was Gott den Juden im Bunde der Beſchneidung als ſeine λόγια anvertraute, d. i. weil es nur Erfüllung von **Geſetz** und **Verheißung** iſt.

V. 3—5. Zu Bezug auf das Anvertraute iſt ein Theil der Juden untreu geweſen; ihre Untreue kann jedoch, da Gott wahrhaftig und nicht wie der Menſch ein Lügner iſt, Gottes Treue nicht aufheben.

V. 3. V. 3. Τί γάρ; Beſtätigungsformel, in lebhafter Darſtellung darauf abzweckend, die Hinwegräumung eines dem Geſagten entgegenſtehenden **Zweifels** einzuleiten. Ein Zweifel aber hinſichtlich der Wahrheit des in ὅτι ἐπιστεύθησαν κτλ. behaupteten Vorzugs, inſofern derſelbe gemäß dem zu πολύ, κατὰ πάντα τρόπον zu ergänzenden ἐστίν noch in der Gegenwart beſtehen ſollte, konnte aus dem ἠπίστησάν τινες allerdings leicht gefolgert werden, der Zweifel nämlich, ob dieſer Thatſache gegenüber die πίστις Gottes und folgeweiſe der **Vorzug** der Juden,

wonach sie vermöge der in Gesetz und Verheißung ihnen anvertrauten V. 3. Gnadengüter nicht bloß früher, sondern auch leichter als die Heiden zu dem Heile in Christo gelangen sollten, als noch fortbestehend anzuerkennen sei. Nicht zu übersehen ist auch hier die Inversion von ἠπίστησαν, welches dadurch als betonter Begriff erscheint. Ἀπιστεῖν kann nach dem Zusammenhange hier nichts Anderes heißen, als „untreu sein." Beweis ist, daß es mit ἐπιστεύθησαν, ἀπιστία und πίστιν eine sehr emphatische Paronomasie bildet, in dieser aber der Aehnlichkeit des Klanges doch gewiß auch eine Aehnlichkeit der Bedeutung entsprechen muß. Gemeinsamer Grundbegriff ist der Begriff der πίστις. Vollkommen gesichert erscheint die Bedeutung „untreu sein" durch 2 Tim. II, 13. Der Aorist ist natürlich nicht „untreu waren," sondern „untreu wurden" zu übersetzen, da diejenigen Verba, die im Präsens einen Zustand bezeichnen, im Aorist das Eintreten in diesen Zustand ausdrücken (s. Krüger Gr. Spr. §. 53, 5, A. 1). In Bezug worauf das ἠπίστησαν Statt gefunden habe, ist nicht gesagt, brauchte aber auch, da theils der Zusammenhang mit dem invertierten Begriffe λόγια, theils das deutliche Anklingen an ἐπιστεύθησαν hierüber keinen Zweifel lassen konnte, nicht ausdrücklich gesagt zu werden: es bezog sich das Untreuwerden auf die λόγια τοῦ θεοῦ, als auf dasjenige, womit sie betraut wurden. Untreu aber in Bezug auf diese erwies sich ein Theil der Juden (τινές) darin, daß sie die in Gesetz und Verheißung ihnen anvertrauten Heilsgüter nicht nach der Absicht Gottes, d. i. nicht dazu gebrauchten, um sich dadurch zur Buße und zum Glauben, durch Buße und Glauben aber zum Heile in Christo führen zu lassen. Τινές heißt hier keinen Falls „Einige," da dies nur im Sinne von „Wenigen" gefaßt werden könnte. An sich bezeichnet es (s. Krüger Griech. Sprachl. §. 51, 16, A. 14) nur eine unbestimmte Anzahl, wobei es lediglich auf den Zusammenhang ankommt, ob Viele (vergl. Plat. Phaedon p. 58 D: παρῆσάν τινες καὶ πολλοί γε) oder Wenige gemeint sind. Daß der Apostel bei τινές hier gerade die Masse des jüdischen Volkes vor Augen hatte, ist klar. Waren es doch im Verhältniß zum Ganzen nur Wenige, die in Buße und Glauben Jesum von Nazareth als den Bringer des Heils willig anerkannten, in solcher Anerkennung aber sich als die treuen Israeliten zeigten! Daß aber Paulus hier wie auch Cap. XI, 17 von einem Theile redet, wo er diesen Theil geradezu als die große Masse hätte bezeichnen können, beruht lediglich auf mildernder Darstellung, die schonend in der Form und doch völlig wahr in der Sache ist. — Die durch μή eingeführte Frage enthält eine Folgerung, welche sich als Zweifel an der Richtigkeit des

V. 3. Gesagten aus dem ἠπίστησάν τινες zu ergeben schien. Eingeführt ist sie durch μή (= „doch wohl nicht"), nicht durch οὔ, weil zur Bestätigung des Gesagten (vgl. das zu τί γάρ; Bemerkte) eine verneinende Antwort erwartet wird (s. Winer Gramm. §. 61, 3. S. 598). Der erhobene Zweifel wird also gleich mit der Andeutung ausgesprochen, daß er ungegründet sei. — Worin die ἀπιστία der untreu Gewordenen bestand, ergibt sich aus dem zu ἠπίστησαν Bemerkten: dem Gesetze gegenüber bestand sie in Unbußfertigkeit, der Verheißung gegenüber in Unglauben. — Der ἀπιστία eines Theiles der Juden stellt nun der Apostel die πίστις Gottes gegenüber. Nach dem klaren Zusammenhange ist diese πίστις nichts Anderes als die Treue Gottes d. i. sein Halten an dem, was er dem jüdischen Volke kraft des durch die Beschneidung mit ihm gemachten Bundes zugesichert hatte, mithin seine Bundestreue, insofern sie sich auf die Erfüllung der den Juden ertheilten Heilsversprechungen bezog. Natürlich ist nun hier nicht an das Heil zu denken, das noch in der Zukunft verborgen, sondern das in Christo bereits erschienen war. Diesem bereits erschienenen Heile gegenüber bestand aber die πίστις Gottes wesentlich darin, daß Gott den Juden, sofern sie durch Buße und Glauben sich treu erwiesen, mittelst der Predigt des Evangeliums auch den Lohn dieser Treue d. i. das Heil widerfahren ließ. Bei καταργήσει (= „wird aufheben" „zunichte machen") beachte man, daß das Futurum steht, während bei πολύ (V. 2) das Präsens (ἐστίν) zu ergänzen war und das Prädicat des mit εἰ eingeführten Satzes im Aorist stand. Aus einer Thatsache der Vergangenheit also wird eine Folgerung hergeleitet, welche einen in der Gegenwart angeblich noch bestehenden Vorzug für die Zukunft aufzuheben geeignet schien. Diese Folgerung war, daß Gott, weil ein Theil des jüdischen Volkes, und zwar allerdings die große Masse desselben, sich ihm gegenüber untreu erwiesen habe, nunmehr auch sich und zwar dem ganzen Volke gegenüber nicht mehr treu zu erweisen brauche. Wäre diese Folgerung richtig gewesen, so hätte selbstverständlich von einem Vorzug, der den Juden vermöge ihres Betrautseins mit den λογίοις τοῦ θεοῦ vor den Heiden zustehen sollte, hinfort nicht mehr die Rede sein können. Denn da dieses Betrautsein doch nur deshalb ein Vorzug war, weil sie in Folge dessen nicht bloß früher, sondern auch leichter als die Heiden zu dem verheißenen Heile gelangen konnten, so ergab sich, daß dieser Vorzug für sie wegfallen mußte, sobald mit dem Aufhören der Treue Gottes das Heil für sie wegfiel. Ausdrücklich ist übrigens hierbei zu erinnern, daß der Apostel hier nur von der Treue Gottes gegen sein Volk als solches,

keineswegs aber von einer Treue Gottes gegen die einzelnen gleichviel wie beschaffenen Individuen dieses Volkes redet. Den eigentlichen Kern des jüdischen Volkes nämlich oder vielmehr das Volk, dem die Verheißung galt, waren eben jene Treuen in Israel, welche sich durch das Gesetz zur Buße und durch die Verheißung zum Glauben leiten ließen. Bei denjenigen also, welche sich in Bezug auf seine λόγια untreu erwiesen hatten oder künftig sich noch untreu erweisen würden, konnte selbstverständlich von einer πίστις Gottes gar nicht die Rede sein: denn diese Bundestreue bezog sich ja, wie im Begriffe des Bundes liegt, einzig und allein auf die, welche den Bund mit Gott halten, nicht aber zugleich auf die, welche den Bund mit Gott brechen würden. Für die Untreuen mußte vielmehr das, was für die Treuen ein Vorzug war, zu einem desto größeren Nachtheil ausschlagen, — ein Satz, den der Apostel, durch eine weitere dialektische Entwicklung des in V. 1 aufgestellten Themas hindurchgehend, als Resultat einer besonderen Argumentation später (s. V. 9) selbst aufstellt *). V. 3.

V. 4. Mit größter Entschiedenheit verneint der Apostel durch μὴ γένοιτο die aufgeworfene Frage und bestätigt somit die Wirklichkeit des durch πρῶτον μέν angegebenen Vorzugs. Die Verneinung selbst aber bedurfte eines Beweises, und Paulus bleibt ihn seinen Lesern nicht schuldig. Natürlich war ein Zweifel an der Treue Gottes, wie ihn die V. 3 aufgeworfene Frage aussprach, nur dann möglich, wenn man einen Augenblick vergaß, daß Gott wahrhaftig und nicht wie der sündige Mensch ein Lügner sei. Was also bei jener Frage außer Acht gelassen war, mußte wieder zum Bewußtsein gebracht und dem ausgesprochenen Zweifel gegenüber als anzuerkennende Wahrheit geltend gemacht werden. Es geschieht dies in dem Satze: γινέσθω δὲ — ψεύστης. Nach Form und Inhalt findet derselbe in dem Bemerkten seine Erläuterung. Impe- V. 4.

*) Was oben über ἐπιστεύθησαν, ἠπίστησαν, ἀπιστία und πίστιν bemerkt wurde, findet sich den Hauptgrundzügen nach in meiner „exegetischen Abhandlung über Röm. III, 1—20 (Programm des Gymnasiums zu Hanau vom Jahr 1851) bereits entwickelt. Gegen die dort versuchte Ausführung sind von Tholuck auf S. 122 seines Commentars (5. Ausg.) folgende Bedenken erhoben worden: 1) daß in dem πιστεύειν doch ebenso wie in dem deutschen Worte „anvertrauen" das Moment der πίστις zurückgetreten sei, 2) daß eben darum eine Paronomasie von ἠπίστησαν und ἐπιστεύθησαν doch nur dann zugegeben werden könnte, wenn ἐν οἷς ἐπιστεύθησαν ausdrücklich dabei stände, 3) daß Untreue gegen Gesetz und Verheißung doch keinen klaren Begriff ergebe." Auf jeden dieser Punkte ist in der zu V. 2 und 3 oben entwickelten Erklärung speziell eingegangen worden.

V. 4. rativiſch iſt er ausgeſprochen, weil Anerkennung für die in ihm enthaltene, einen Augenblick nur vergeſſen geweſene Wahrheit gefordert wird. *Γινέσθω* (= „es werde“ ergänze: „in unſeren Augen“) iſt hier, da es gleich dem *γένηται* V. 19 im logiſchen, nicht im realen Sinne ſteht, ſynonym mit *ὁμολογείσθω*. Daß zur Bezeichnung dieſes Sinnes gerade *γινέσθω* ſteht rührt m. E. daher, weil der Paronomaſie in der Frage (*ἠπίστησαν, ἀπιστία, πίστιν*) eine Paronomaſie in der Antwort (*γένοιτο, γινέσθω*) entſprechen ſollte. Die Partikel *δέ* hinter *γινέσθω* ſteht natürlich, um den Gedanken als Gegenſatz zu dem durch *μὴ γένοιτο* verneinten Satze hervorzuheben. Antithetiſche Begriffe ſind einer Seits *θεός* und *ἄνθρωπος*, anderer Seits *ἀληθής* und *ψεύστης*. *Ἀληθής* heißt, wer nicht anders ſpricht, als er denkt oder thut, *ψεύστης* dagegen, bei wem das Gegentheil Statt findet. War alſo Gott *ἀληθής* in dem angegebenen Sinne, ſo unterlag es keinem Zweifel, daß er dasjenige, was er in ſeinem Worte dem jüdiſchen Volke bundesmäßig zugeſichert hatte, trotz der Untreue eines Theiles der Juden halten und folglich in ſeiner Treue ſich nicht beirren laſſen werde. Die Annahme des Gegentheils hätte ja Gott zum Lügner gemacht, während doch zweifellos und unumſtößlich feſtſtand, daß nur der Menſch ein Lügner, Gott aber wahrhaftig ſei. Gerade darin alſo, daß dieſe Annahme des Gegentheils auf gänzlicher Begriffsverwirrung beruhen würde, liegt die Berechtigung zu der durch *γινέσθω δὲ κτλ.* ausgeſprochenen Forderung und ſomit die Stärke des geführten Beweiſes. Aber ſtand denn die fragliche Wahrheit wirklich ſo feſt, daß nur Begriffsverwirrung ihr die Anerkennung verſagen konnte? Allerdings, denn die Schrift und folglich göttliche Autorität bezeugte ſie in der Stelle Pſ. LI, 6. Der Apoſtel citiert dieſe Stelle mit Weglaſſung des hier nicht in Betracht kommenden Hauptſatzes: „Dir allein hab' ich geſündigt u. ſ. w.“ nach der alexandriniſchen Ueberſetzung. Zwei Fragen ſind nun hier ſtreitig: 1) ob die Ueberſetzung dem Sinne des Originals, 2) ob das Citat an und für ſich dem Zuſammenhange entſpreche. Beide Fragen ſind m. E. entſchieden zu bejahen.

Was die erſte betrifft, ſo iſt vor Allem der Sinn des Originals und zwar nach ſeinem vollſtändigen Zuſammenhange feſtzuſtellen. Von der traditionellen Erklärung glaube ich hierbei in mehrfacher Hinſicht abweichen zu müſſen. Zu überſetzen ſind m. E. die Worte in folgender Weiſe: „Dir allein hab' ich geſündigt und was böſe iſt in deinen Augen gethan, damit gerecht du ſeiſt in deinem Reden, lauter in deinem Richten.“ Zum Verſtändniß dieſer Worte kommt hauptſächlich Dreierlei in Betracht: 1) der Sinn von לְךָ לְבַדְּךָ 2) der Sinn

von לְמַעַן 3) der Sinn von חִזְקָה בְּשָׁמְטָךְ und הִצְדַּק בְּדָבְרֶךָ. In V. 4.
Bezug auf den ersten Punkt unterliegt es keinem Zweifel, daß die betreffenden Worte, wie theils deren Inversion (s. Gesenius Grammat. §. 142), theils das לְבַדְּךָ zeigt, als Gegensatz in sich schließen: „und nicht Menschen.“ Für irrig halte ich die Uebersetzung: „an dir allein u. s. w.,“ da Mord und Ehebruch doch unzweifelhaft Sünden waren, die David gerade an Menschen begangen hatte. Was es heiße: „Dir allein und nicht Menschen hab' ich gesündigt u. s. w.“ wird sofort klar, sobald man als selbstverständlichen Zusatz hinzufügt: „indem ich dein Gesetz und nicht etwa das Gesetz von Menschen übertrat.“ Daß David im strengsten Sinne so reden konnte, ergibt sich daraus, weil die Gebote 2 Mos. XX, 13. 14 von theokratischem Standpunkt aus sich offenbar nicht als menschliche, sondern als rein göttliche darstellten. — Was ferner לְמַעַן betrifft, so kann dies in seiner Verbindung mit dem Hauptsatze nur die finale Bedeutung „damit“ haben. Allerdings enthält nun der Satz, als Zweckſatz gefaßt, für unsere Anschauungsweise etwas auf den ersten Anschein Befremdendes. Dies dadurch hinwegzuräumen, daß man ergänzt: „dieses bedenke“ (s. Umbreit Der Brief an die Römer S. 256) ist m. E. deshalb unzulässig, weil diese Ergänzung theils an und für sich gesucht, theils auf andere Stellen sowohl des alten als des neuen Testamentes, in welchen wir derselben Anschauungsweise wie hier begegnen, nicht anwendbar erscheint. Man wird daher bei der Annahme bleiben müssen, daß der Psalmist hier nach „biblischer Teleologie“ rede, indem der Erfolg einer Thatsache als in göttlicher Absicht liegend von ihm bezeichnet wird. M. E. ist dieser Gebrauch zu reden nichts Anderes als eine eigenthümliche Art der Brachylogie, wie sie namentlich bei einer höheren, Alles mit unmittelbarer Beziehung auf Gott betrachtenden Anschauung sich völlig naturgemäß bilden mußte. Was darin von unserem Sprachgebrauch abweicht, ist lediglich dies, daß die Anknüpfung solcher Finalsätze unmittelbar geschieht, während dieselbe nach der uns geläufigen Ausdrucksweise unter Vermittlung eines Zwischengedankens Statt findet. Nöthig ist, wie sich von selbst versteht, die Ergänzung eines solchen Zwischengedankens nicht, da es lediglich Sache des Lesers ist, sich in die fremde Anschauungsweise zu versetzen und danach den jedesmaligen Sinn zu beurtheilen. Will man jedoch die fragliche Ausdrucksart bloß zum Zweck der Verdeutlichung unserem Sprachidiome conform machen, so mag eine solche Ergänzung immerhin eintreten; nur muß alsdann der Zwischengedanke ein solcher sein, der für die einschlägigen Stellen überhaupt und nicht für die eine oder andere

V. 4. allein paßt. Ein ſolcher Zwiſchengedanke aber iſt der Satz: „damit es es ſich zeige (zeigte),“ „damit es offenbar werde (würde),“ woran ſich dann das Weitere mit „daß“ anzuſchließen hat. Sinn des durch לְמַעַן eingeführten Satzes iſt alſo: „damit es (natürlich kraft deiner meine Sünde zu einem guten Erfolg lenkenden Gnade) mir offenbar würde, daß gerecht du ſeiſt in deinem Reden, lauter in deinem Richten.“ — Um endlich den Sinn von תִּזְכֶּה בְּשָׁפְטֶךָ und תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ klar zu ſtellen, ſind beſonders zwei Punkte von Wichtigkeit, nämlich: 1) daß die Formen תִּצְדַּק und תִּזְכֶּה betonte Begriffe, und 2) daß die Infinitive בְּדָבְרֶךָ und בְּשָׁפְטֶךָ hier abſtract zu faſſen und mithin gleichfalls durch Infinitive zu überſetzen ſind. Aus der Hervorhebung der Begriffe תִּצְדַּק und תִּזְכֶּה durch die Betonung folgt, daß darin nach Maßgabe von לְךָ לְבַדְּךָ ein Gegenſatz angedeutet iſt, in תִּצְדַּק nämlich der Gegenſatz: „und nicht wie Menſchen ungerecht,“ in תִּזְכֶּה der Gegenſatz: „und nicht wie Menſchen unlauter.“ Die abſtracte Faſſung der Infinitivformen בְּדָבְרֶךָ und בְּשָׁפְטֶךָ aber gibt dem Satze das Gepräge der Allgemeinheit, ein Gepräge, deſſen derſelbe, wenn man mit Umbreit (a. a. O.) בְּדָבְרֶךָ „in deinem Spruch“ und בְּשָׁפְטֶךָ „in deinem Gericht“ überſetzen wollte, natürlich entbehren würde. Was heißt nun aber „gerecht im Reden“ und „lauter im Richten“? Gerecht zunächſt heißt ſoviel als übereinſtimmend mit dem Geſetze Gottes als der Offenbarung ſeines heiligen Willens, lauter ſoviel als ohne Trug. Gerecht im Reden iſt alſo, wer in der Sphäre des Redens, d. i. in Bezug auf das, was er redet, ſo iſt, wie er dem Geſetze nach ſein ſoll, d. i. wer ſtets und in allen Stücken vollkommen wahr redet. Lauter im Richten ferner iſt, wer ohne Trug richtet, d. i. wer ſo richtet, daß er dabei nicht trügt. In Bezug auf Gott bekennt nun David hier Beides — ſowohl daß er gerecht in ſeinem Reden, als daß er lauter in ſeinem Richten ſei, während er in Bezug auf Menſchen, wenn auch nur indirect, doch gleichwohl nicht minder beſtimmt, das Bekenntniß ablegt, daß bei ihnen das Gegentheil Statt finde, d. i. daß ſie ungerecht in ihrem Reden und unlauter in ihrem Richten ſeien. Beides, will er ſagen, ſei ihm durch ſeine Sünde erſt recht offenbar geworden, nachdem es ihm vorher eine verborgene d. i. nicht ſelbſterfahrene Weisheit geweſen ſei. Was für ein Reden und Richten Gottes David bei jenem allgemeinen Satze im Auge habe, ergibt ſich leicht aus dem Zuſammenhange: es iſt das Reden und Richten Gottes in ſeinem Geſetz, in welchem Gott ganz anders als der Menſch von der Sünde redet und ganz anders als der Menſch die Sünde richtet, ſo nämlich redet und richtet, daß er, die Sünde ver-

dammend, vollkommen wahr redet und ohne Trug richtet, während der Mensch, seine Sünde in ihrer Fluchwürdigkeit nicht anerkennend, nur allzu oft unwahr von ihr redet und statt sie zu richten, sie vielmehr nur allzu oft zu beschönigen trachtet. V. 4.

Dies ist m. E. der klare Sinn der hebräischen Worte in der vorliegenden Psalmstelle. Vergleichen wir nun mit der gegebenen Erklärung den Wortlaut der alexandrinischen Uebersetzung, so ergibt sich, daß der Hauptsatz mit dem Originale wörtlich übereinstimmt, im Nebensatz dagegen mehrfache Abweichungen Statt finden. Diese Abweichungen sind: 1) δικαιωθῇς statt δίκαιος γένῃ, 2) ἐν τοῖς λόγοις σου statt ἐν τῷ λέγειν σε, 3) νικήσῃς statt καθαρὸς γένῃ, 4) ἐν τῷ κρίνεσθαί σε statt ἐν τῷ κρίνειν σε. Die erste dieser Abweichungen ist ganz unerheblich, da „gerechtfertigt werden in seinen Worten" nichts Anderes ist als „für gerecht erkannt werden (= gerecht erscheinen) in seinen Worten," der Ausdruck „gerecht sein" aber, wie ihn das Original darbietet, hier offenbar nur den Sinn von „gerecht erscheinen" hat, mithin die Uebersetzung nur insofern verschieden ist, als sie eine Erklärung jenes Ausdrucks in sich schließt. Eben so wenig kann hier die zweite Abweichung in Betracht kommen; denn der Unterschied beider Ausdrucksweisen besteht lediglich darin, daß der Uebersetzer, unstreitig um den Ausdruck dem griechischen Idiome mehr anzupassen, die concrete Bezeichnung gewählt hat, während im Hebräischen, entsprechend dem Infinitiv des parallelen Gliedes, die abstracte gebraucht war. Es bleiben also nur die unter Nr. 3 und 4 aufgeführten Unterschiede. Was nun zunächst Nr. 4 betrifft, so kann ein wesentlicher Unterschied zwischen κρίνεσθαι und κρίνειν nur dann zugestanden werden, wenn κρίνεσθαι als Passivum (= „wenn du gerichtet d. i. [falsch] beurtheilt wirst von den Menschen"), nicht aber, wenn es als Medium (= „wenn du rechtest") genommen wird. Daß nun diese passive Fassung mit dem Sinne des Originals schlechthin unvereinbar ist, unterliegt keinem Zweifel. Aber, muß man hier billig fragen, was berechtigt denn zu der Annahme, daß der Uebersetzer, der doch unzweifelhaft des Hebräischen wie des Griechischen mächtig war, einen so leichten und klaren Wortsinn, wie ihn der hebräische Text darbot, so auffällig mißverstanden und so arg verunstaltet haben sollte? Das Räthsel dieser Frage erscheint in der That schwieriger als das Räthsel der Worte selbst. Mit Nothwendigkeit wird man also wohl zu der Frage hingedrängt, ob nicht die mediale Fassung von κρίνεσθαι einen besseren Sinn biete. Als Medium aber heißt κρίνεσθαι nach unzweifelhaftem Sprachgebrauche (vgl. aus dem N. T. Matth. V, 40; 1. Kor. VI, 1) „rechten." Man

V. 4. vergeſſe hierbei nicht, von weſſen Rechten die Rede ſei. Offenbar doch wohl von dem Rechten Gottes, mithin von dem Rechten deſſen, der ſelbſt Richter iſt. Das Rechten Gottes als Richters aber iſt doch wohl ſelbſt ein „Richten," nur daß es die Handlung des Richtens nicht zugleich mit Rückſicht auf ihr Ergebniß, den Richterſpruch, ſondern lediglich nach ihrem ſonſtigen dem Richterſpruche vorangehenden Verlauf bezeichnet. Es folgt hieraus, daß κρίνεσθαι, als Medium aufgefaßt, von dem activen κρίνειν nur durch eine feinere Schattirung des Ausdrucks verſchieden iſt, und daß ſomit auch dieſe Abweichung von dem hebräiſchen Originale als eine weſentliche nicht gelten kann. Warum aber, muß man hier fragen, wählte der Ueberſetzer nicht das dem Hebräiſchen doch jeden Falls genauer entſprechende Activum? Der Grund liegt m. E. in νικήσῃς, und wir kommen hiermit auf die letzte der in Rede ſtehenden Abweichungen. Νικᾶν bezeichnet hier, ähnlich dem lateiniſchen (causa) vincere, das Gewinnen (Rechtbehalten) in einem Rechtsſtreit. Von einem „Obſiegen" in dieſem Sinne kann natürlich nur beim „Rechten," nicht beim „Richten" die Rede ſein. Unmöglich konnte daher, wenn חזכה durch νικήσῃς überſetzt werden ſollte, das בְּשָׁפְטֶךָ in dem activen κρίνειν einen entſprechenden Ausdruck finden, und es blieb mithin nur das mediale κρίνεσθαι als paſſende Ueberſetzung übrig. Daß aber der Ueberſetzer, um den Sinn von חזכה wiederzugeben, gerade νικήσῃς wählte, geſchah m. E. mit gutem Bedachte. Ohne Zweifel nämlich würde das wörtliche καθαρὸς γένῃ, in Bezug auf Gott als Richter gebraucht, dem griechiſchen Ohre durchaus fremdartig geklungen haben. Um alſo den Sinn des Originals auf eine dem Leſer verſtändliche Weiſe auszudrücken, konnte der Ueberſetzer hier nicht umhin, den fraglichen Ausdruck mit einem dem griechiſchen Idiome geläufigeren zu vertauſchen. Sehr paſſend wählte er aber νικήσῃς. Worin beſteht nämlich das „Obſiegen" Gottes in ſeinem „Rechten," wenn dieſes Rechten ein Rechten mit dem Sünder iſt? Es beſteht doch wohl darin, daß das Urtheil Gottes über den Sünder als vollkommen begründet und wahr erſcheint, während die Entſchuldigungen des Sünders ſich als unbegründet und unwahr herausſtellen. Da nun hier, wie dies der Zuſammenhang mit dem Hauptſatz: „dir allein hab' ich geſündigt u. ſ. w." außer Zweifel ſtellt, von einen Richten Gottes gerade in dieſem Sinne d. i. von einem Rechten Gottes mit dem Sünder die Rede iſt, ſo folgt, daß das „Obſiegen" Gottes in dieſem ſeinem „Rechten" nichts Anderes ſein kann als ſein „Lautererſcheinen in ſeinem Richten." Offenbar alſo iſt dies daſſelbe, was der hebräiſche Text ausſagt, nur eingekleidet in einen dem griechiſchen Idiome geläufigeren und

deshalb dem Leser verständlicheren Ausdruck. Die Uebersetzung der vor- V. 4.
liegenden Stelle, wie sie in der Alexandrina lautet, erscheint hiernach so wenig als eine dem Sinne des Originals widersprechende, daß sie vielmehr als eine von feinem Uebersetzertact zeugende anzuerkennen ist, ein Ergebniß, das in Bezug auf die oft gehörte Beschuldigung, daß die LXX auch andere Stellen des a. T. in auffälliger Weise falsch übersetzt hätten, m. E. wohl geeignet sein dürfte, Vorsicht der Beurtheilung anzurathen, da die vermeintlichen Fehler mitunter gleichfalls nur darin begründet sein dürften, daß der Verschiedenheit des hebräischen und griechischen Sprachidiomes die nöthige Rechnung getragen ist.

Wir kommen nun zur zweiten der oben aufgeworfenen Fragen, zu der Frage nämlich, inwiefern das Citat des Apostels an und für sich dem Zusammenhange entspreche, d. h. inwiefern es wirklich den Beweis liefere, daß Gott wahrhaftig, jeder Mensch aber ein Lügner sei. Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir auf das zurückweisen, was oben zur Auslegung sowohl des hebräischen Textes als der alexandrinischen Uebersetzung bemerkt wurde. In der That enthält hiernach das Citat den zu beweisenden Satz mit schärfster Genauigkeit. Man beachte hierbei hauptsächlich dies, daß Paulus den Hauptsatz: *σοὶ μόνῳ ἥμαρτον κτλ.* ganz wegläßt und nur den Nebensatz citiert, offenbar weil nur letzterer und nicht auch der Hauptsatz als geeignet für den Zweck seiner Beweisführung in Betracht kam. Der fragliche Nebensatz erscheint nämlich, wie aus der oben versuchten Erklärung erhellt, als ein seinem Inhalt nach allgemeiner Satz, den David zwar mit spezieller Beziehung auf seine Sünde faßt, der jedoch durch diese Anwendung auf etwas Besonderes nicht aufhört, seinem Wesen nach allgemein zu sein, und folglich auf alles Reden Gottes, nicht bloß auf das Reden Gottes bezüglich der Sünde geht. Für *ἐν τοῖς λόγοις σου* folgt hieraus, daß es hier nicht etwa Gottes „richterliche Aussprüche" bezeichnen soll, vielmehr auf Alles, was Gott redet, und mithin nur in Folge besonderer Anwendung auch auf seine Richtersprüche Bezug hat. Was dem Apostel bei diesen *λόγοις* vorschwebte, ist nach dem Zusammenhange nicht zweifelhaft: es sind die V. 2 erwähnten *λόγια τοῦ θεοῦ* d. i. Alles, was Gott (im Gesetz und in der Verheißung) geredet hat, mithin jene Richtersprüche, die er in seinem Gesetze über die Sünde fällt, keineswegs ausgeschlossen. Die Uebersetzung von בְּדִבְרֶךָ durch *ἐν τοῖς λόγοις σου* mußte hierbei durch das Anklingen von *λόγοις* an *λόγια* dem Verständniß noch besonders wirksam zu Statten kommen. Nicht zu übersehen ist ferner die Inversion von *δικαιωθῇς* und *νικήσῃς*. Sie bezeichnet beide Begriffe als die betonten, die nach ihrem Zusam-

V. 4. menhange im Originale bestimmte Gegensätze in sich schließen: δικαιωθῇς nämlich: „und nicht wie Menschen ungerecht“ (erscheinest), νικήσῃς: „und nicht wie Menschen unterlägest.“ Für den Zweck der Argumentation ist nun namentlich das erste Satzglied: ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου von entscheidendem Gewicht. Erscheint nämlich Gott als δίκαιος in seinen λόγοις, so erscheint er eben damit als ἀληθής (vgl. Nehem. IX, 8), und erscheint dagegen der Mensch als ἄδικος in seinen λόγοις, so erscheint er eben damit als ψεύστης. Beides zusammengefaßt aber ist eben der Satz, den der Apostel durch Hinweisung auf die Schrift beweisen wollte. Gleichwohl ist das zweite Satzglied: καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε nichts weniger als überflüssig, nicht bloß weil es zur Verstärkung des ersten dient, sondern namentlich auch weil die gleich folgende Beweisführung wesentlich auf dieses Glied gestützt ist.

Wie beweist also Paulus den Satz, daß die Untreue, welche ein Theil der Juden in Bezug auf die ihnen anvertrauten λόγια Gottes bewiesen habe, nicht im Stande sei, die Treue aufzuheben, zu welcher sich Gott dem jüdischen Volke gegenüber bundesmäßig verpflichtet habe? Er beweist ihn zunächst aus der ἀλήθεια (Wahrhaftigkeit) Gottes. Daß aber Gott in der That wahrhaftig und nicht wie der sündige Mensch ein Lügner sei, beweist er wiederum aus der δικαιοσύνη Gottes d. i. aus der vollkommenen Uebereinstimmung von Gottes heiligem Wesen mit Gottes heiligem Gesetz. Ist nämlich Gott überhaupt δίκαιος, so muß er — was eben die Schrift bezeugt — auch δίκαιος in seinen λόγοις und mithin ἀληθής sein. Von dem spezielleren Satze also geht Paulus bei seinem Beweise hier auf einen allgemeineren zurück, und sein Beweis ist folglich ein analytischer.

V. 5—8. Dieser Untreue gegenüber zeigt sich zwar Gottes Treue in einem desto helleren Lichte; durch ihren gottverherrlichenden Erfolg aber wird jene Untreue gleichwohl nicht gerechtfertigt. Vielmehr erscheint Gott in dem Verhängen seines Zornes über die untreu Gewordenen vollkommen gerecht: denn angenommen, er wäre darin ungerecht, so würde er ja die Welt unmöglich noch richten können, indem dann jeder Sünder, um nicht mehr als Sünder angesehn und behandelt zu werden, gleichfalls nur auf den gottverherrlichenden Erfolg seiner Sünde sich zu berufen brauchte.

V. 5. V. 5. An die citierte Schriftstelle knüpft der Apostel durch das

metabatische δέ einen neuen Einwurf, dessen Widerlegung er mit feinster Dialektik dazu benutzt, um auf die durch eine Digression unterbrochene Entwicklung seines Hauptthemas zurückzulenken. Gegründet ist dieser Einwurf auf einen Satz, der sich aus der angeführten Psalmstelle, vorausgesetzt, daß dieselbe im Zusammenhange mit ihrem als bekannt angenommenem Hauptsatze gefaßt wurde, allerdings folgerichtig ergeben mußte. In dem ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου war nämlich ausgesprochen, wozu die im Hauptsatz erwähnte Sünde in ihrem Erfolge habe dienen sollen: es sollte dadurch — dies war die göttliche Absicht — die δικαιοσύνη Gottes gegenüber der ἀδικία des reuigen Sünders recht offenbar werden. Was aber bei David der Fall war, warum sollte das nicht auch bei Anderen der Fall sein? Als allgemeiner Satz ergab sich also aus jener Psalmstelle, daß die ἀδικία der Menschen wesentlich dazu diene, die δικαιοσύνη Gottes recht offenbar zu machen, d. i. recht deutlich ins Licht zu stellen. Ausgesprochen ist dieser Satz in den Worten: εἰ δὲ — συνίστησιν, mithin in Form eines Bedingungssatzes, jedoch nicht abstract und allgemein, sondern mit concreter Beziehung auf das Vorhergehende, d. i. so, daß von demselben sogleich die Anwendung auf den vorliegenden bestimmten Fall gemacht wird. Der Artikel vor ἀδικία steht also individuell, nicht generisch. Generisch oder von der ἀδικία im Allgemeinen, d. i. von jeder ἀδικία kann er hier schon deshalb nicht gebraucht sein, weil das ἡμῶν bei ἀδικία, zusammengehalten mit dem Subject von προεχόμεθα V. 9, unverkennbar zeigt, daß der Apostel keineswegs von der ἀδικία aller Menschen redet. Individuell gefaßt bezeichnet er aber eine bestimmte ἀδικία und zwar eine solche, die bereits erwähnt war. Nach dem Zusammenhange kann dies keine andere sein, als diejenige, die sich in der V. 3 erwähnten ἀπιστία kundgegeben hatte. Mit ἡμῶν können hiernach nur die Juden und zwar nur diejenigen Juden, die sich jener Untreue schuldig gemacht hatten, keineswegs aber alle Menschen und nur vorzugsweise die Juden (s. Philippi z. d. St.), bezeichnet sein. Das ἡμῶν aber zeigt, daß Paulus diese Juden hier redend einführt, indem er sie in lebhaft anschaulicher Darstellung ihre Sache gleichsam selbst führen läßt. In ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην ist die Wortstellung eine chiastische, mithin eine auf Hervorhebung der Gegensätze berechnete. Συνίστησιν heißt eigentlich „mitaufrichtet", d. i. „aufrichten hilft" nämlich in der Anerkennung der Menschen, ist also hier, ähnlich wie Röm. V, 8; 2 Kor. VI, 4; VII, 11; Gal. II, 18, = „offenbar macht" oder „erweist." Durch τί ἐροῦμεν; (s. über die V. 5.

V. 5. Formel Tholuck z. d. St.) wird eine Folgerung und zwar mit der Andeutung besonderer Gewichtigkeit*) in die Rede eingeführt. — Subject von ἐροῦμεν sind übrigens hier die redend Eingeführten, insofern sie nach communicativer Redeweise denjenigen, mit welchem sie im Geiste rechten, d. i. den Apostel in die Rede miteinschließen. Das Futurum in der ersten Person steht hierbei ganz an seiner Stelle, da es nach Krüger Griech. Sprachl. §. 53, 7, A. 2 besonders in der Frage dem Conjunctiv synonym steht (= wollen wir —?), mit dem Unterschiede nämlich, „daß der Conjunctiv die Sache mehr fremder Entscheidung, das Futurum sie beiderseitiger Betrachtung oder Berathung anheimstellt." — Ueberaus schwierig ist das μή des folgenden Fragesatzes. Nach regelmäßigem, von Paulus sonst stets befolgtem Gebrauche heißt es in der Frage: „doch (wohl) nicht" (s. das über μή zu V. 3 Bemerkte) und läßt mithin erwarten, daß eine verneinende Antwort erfolgen werde. Dies scheint jedoch für die vorliegende Stelle nicht zu passen. Denn offenbar können die Fragenden, vorausgesetzt, daß dies die untreuen Juden sind, ihre Folgerung doch nicht selbst als eine zu verneinende hinstellen und somit gleich als eine falsche bezeichnen wollen. Statt μή möchte man daher οὔ erwarten, da dies eine bejahende Antwort voraussetzt. Gleichwohl dürfte hier μή, wenn auch in etwas modificierter Bedeutung, doch nach anerkanntem Sprachgebrauche vollkommen an seiner Stelle stehen. Nach Winer (Gramm. §. 61, 3 b und Not.) kommt es nämlich auch da vor, „wo die Geneigtheit vorhanden ist, das zu glauben, was die Frage zu verneinen scheint (vgl. Luc. III, 15; Joh. IV, 33; VII, 26)," wozu Winer noch ausdrücklich bemerkt, „daß der Sinn solcher Fragen an sich immer negativ bleibe." An der Bedeutung „doch nicht" müssen wir also auch für unsere Stelle festhalten, wenn wir die Bemerkung Winer's auf ihre Erklärung anwenden wollen. Der Sinn ist hierbei eben so zu beurtheilen wie z. B. Joh. IV, 33, wo den Worten: μή τις ἤνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν; (= „es hat ihm doch nicht Jemand zu essen gebracht?") der Gedanke zu Grunde liegt: „beinahe glauben wir, daß es so ist, obwohl an sich die Möglichkeit vorliegt, daß es nicht so ist, d. h. kürzer: obwohl wir es nicht mit Gewißheit behaupten wollen." Demgemäß wäre in unserer Stelle der Sinn: „fast glauben wir, daß dann ungerecht ist der Gott, der seinen Zorn verhängt, obwohl wir es nicht gerade mit Bestimmtheit behaupten möchten." Es leuchtet ein, daß diese Form der

*) Als besonders gewichtig nämlich erscheint die jedesmalige Folgerung dadurch, daß sie erst angekündigt und zwar durch einen ganzen Satz angekündigt wird.

Frage nur darauf berechnet ist, den Ton der Zuversicht zu mildern, mit V. 5.
welchem der Gedanke sonst ausgesprochen erscheinen würde. Von der Form mit οὔ unterscheidet sie sich wesentlich darin, daß sie, obwohl zu vorausgesetzter Bejahung übergewichtlich hinneigend, doch zugleich einen leisen Zweifel hinsichtlich ihrer Verneinung in sich schließt, während οὔ die Bejahung geradezu und ohne Weiteres voraussetzt. Was aber objectiv als etwas zu Bejahendes erscheint, kann subjectiv, um die Rede zu mildern, nach Befinden mit einem Zweifel, ob es nicht, wenn auch gegen Wahrscheinlichkeit, vielleicht doch zu verneinen sei, ausgesprochen werden. Der Unterschied des μή von οὔ ist in solchen Fällen, obwohl ein wesentlicher, doch mehr ein formeller als ein materieller, jeden Falls aber ein im sonstigen Gebrauche der Partikel vollkommen begründeter. — Ἄδικος bildet mit ἀδικία und δικαιοσύνην eine ähnliche Paronomasie, wie V. 3 ἀπιστία mit ἠπίστησαν und πίστιν. Für den Sinn von wesentlichem Belang ist der Artikel vor ἐπιφέρων. Ohne denselben würden die Worte heißen: „wenn er seinen Zorn verhängt," wobei natürlich das Verhängen des Zornes als noch in Frage stehend erscheinen würde. Der Artikel dagegen bezeichnet die Sache als eine solche, die als sicher eintretend bereits erwähnt war. Erwähnt aber war sie Cap. I, 18, an welche Stelle nicht bloß der Begriff ἀδικία in dem Bedingungssatze und das ἐπί in ἐπιφέρων (vgl. damit das ἐπὶ πᾶσαν ἀδικίαν C. I, 18), sondern namentlich auch das τὴν ὀργήν deutlich und bestimmt anklingt. Allerdings liegt der Gedanke, auf welchen der Artikel vor ἐπιφέρων Bezug nimmt, ziemlich weit zurück; es kann dies jedoch keineswegs auffallen, da ein solcher Gebrauch des Artikels auch sonst (s. Krüger Griech. Sprachl. §. 50, 2, A. 6) im Griechischen durchaus nicht ungewöhnlich ist. Der Artikel vor ὀργήν bezeichnet den Zorn als einen solchen, der nach dem oben (Cap. I, 18) Gesagten Gott seinem Wesen nach zukommt, und steht mithin als schwächeres Possessivum (s. Krüger Griech. Sprachl. §. 50, 2, A. 3). Zu ἐπιφέρων ist aus dem ἡμῶν des Bedingungssatzes ein ἡμῖν zu ergänzen. Sinn der ganzen Frage ist also: „Ist dann (d. i. in dem durch εἰ — συνίστησιν bezeichneten Falle) nicht ungerecht der Gott, der über uns (ergänze: um unserer ἀδικία willen) seinen Zorn verhängt — den Zorn, der nach dem früher Gesagten über jede ἀδικία ergehen soll?" Worauf die Frage abzweckt, ist klar: sie soll einen vermeintlichen Widerspruch zwischen den Worten des Apostels und den Worten der Schrift aufdecken, den Widerspruch nämlich, welcher zwischen der Cap. I, 18 vorgetragenen Lehre vom Zorne Gottes, insofern dieser um der in Rede stehenden ἀδικία

V. 5. d. i. um der bewiesenen ἀπιστία willen auch über die Juden ergehen sollte, und zwischen der V. 4 angeführten Psalmstelle Statt finde. Zu beachten ist übrigens noch die Inversion von ἄδικος und ὀργήν, insofern diese als ein sicheres Merkmal erscheint, daß die folgende Argumentation des Apostels (V. 6—9) sich wesentlich um diese Begriffe dreht. — Das parenthetisch beigefügte κατὰ ἄνθρωπον λέγω soll ausdrücklich hervorheben, daß die lästerlich klingende Rede lediglich als eine aus dem Sinne Anderer angeführte zu denken sei. Betonter Begriff ist ἄνθρωπον, als Gegensatz in sich schließend: καὶ οὐ κατὰ θεόν. Sinn also ist: „Ich rede hier, wie etwa Menschen nach menschlichen, nicht nach göttlichen Gedanken reden."

V. 6. V. 6. Nachdrücklich verneint nun Paulus durch μὴ γένοιτο die gegnerische Frage. Was dieser Frage als Voraussetzung zu Grunde lag, nämlich der Satz: εἰ — συνίστησιν, bleibt bei dieser Verneinung selbstverständlich ganz unberührt: denn falsch war nicht diese Voraussetzung, sondern lediglich die aus dieser Voraussetzung gezogene Folgerung. Zur Begründung des μὴ γένοιτο dient zunächst der durch ἐπεί angeknüpfte Satz, der sich als rhetorische Frage (= denn sonst könnte ja Gott die Welt nicht richten) sogleich zu erkennen gibt. Ἐπεί als Causalpartikel kann an und für sich keine andere Bedeutung als die Bedeutung von „da" oder „denn" haben. Nur der Zusammenhang bewirkt öfters, daß es durch „denn sonst" (nicht durch „sonst" allein) zu übersetzen ist. Namentlich ist diese Uebersetzung überall da nöthig, wo nach dem Zusammenhang außer Zweifel steht, daß der Satz nur als Folgerungssatz eines verschwiegenen Bedingungssatzes, der das angenommene Gegentheil eines vorhergehenden Gedankens enthalten würde, zu betrachten ist; so z. B. Lucian. Jup. Trag. 43; Plutarch. Phoc. p. 745 E; Platon. Euthyphr. p. 9 B; Sophocl. Oed. R. 433, und aus dem N. T. Röm. XI, 6. 22; 1 Kor. V, 10; VII, 14; XIV, 16; XV, 29; Hebr. IX, 26; X, 2*). Mit diesem „denn sonst" als Uebersetzung von ἐπεί hat es also ganz dieselbe Bewandtniß, wie wenn wir in anderen Fällen (s. z. B. Hom. Il. XV, 228) diese Partikel durch „denn dann" zu übersetzen haben, indem auch bei solcher Uebersetzung das „dann" nicht in der Partikel, sondern lediglich in dem besonderen Inhalte des durch die Partikel eingeführten Satzes liegt. Hier

*) S. über ἐπεί Viger. ed. Herm. p. 402. Daß übrigens dort nur von Sätzen mit Fragepartikeln und von Imperativsätzen die Rede ist, dürfte nach der Mehrzahl der oben angeführten Stellen (vergl. auch Ellendt Lex. Sophocl. Vol. I p. 638) nicht ganz genau sein.

nun würde der Satz: *ἐπεὶ πῶς κτλ.*, wenn wir ihn nicht als Folge- V. 1.
rungssatz eines verschwiegenen, die Annahme eines gegentheiligen Gedankens enthaltenden Bedingungssatzes nehmen wollten, durchaus ohne Sinn sein, und es erscheint daher die Uebersetzung „denn sonst" als eine im Zusammenhange begründete Nothwendigkeit. Der zu ergänzende Bedingungssatz ist natürlich aus dem unmittelbar vorhergegangenen *μὴ γένοιτο* zu entnehmen und lautet nach Maßgabe des durch *μὴ γένοιτο* verneinten Satzes: *εἰ ἄδικος εἴη ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*. Statt *ἐπεὶ πῶς* könnte übrigens, ohne daß der Sinn irgend verändert würde, hier eben so gut *πῶς γάρ* stehen, ein Beweis, daß das „sonst" nicht in *ἐπεί* liegt. — *Κρινεῖ* heißt hier „mag" oder „soll richten" (s. Krüger Griech. Sprachl. §. 53, 7, A. 3) und steht mithin, da der Sinn der Frage negativ ist, zur Bezeichnung dessen, was nach Ansicht des Sprechenden darum nicht geschehen wird, weil es der Natur der Sache nach nicht geschehen kann. Die invertierte Stellung des Wortes zeigt, daß es das Hauptmoment des Satzes ist, und daß die Beweisführung V. 7 und 8 sich wesentlich um dieses *κρινεῖ* dreht. Wie das *κρίνομαι* V. 7 und das *κρῖμα* V. 8 klingt es an das *κρίνεσθαι* V. 4 deutlich an, — ein sicheres Zeichen, daß die Argumentation des Apostels sowohl in diesem als den beiden folgenden Versen sich auf das „*καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε*" V. 4 stützt. — *Κόσμος* bezeichnet hier, ganz wie V. 19, die Gesammtheit der Menschen und zwar ohne weiteren Nebenbegriff. Durch das Futurum *κρινεῖ* lasse man sich übrigens nicht verleiten, den Ausdruck *κρινεῖ τὸν κόσμον* etwa mit spezieller Beziehung auf das jüngste Gericht zu fassen. Der Ausdruck ist ganz allgemein und schließt daher die Anwendung auf das jüngste Gericht zwar nicht aus, erscheint jedoch keineswegs auf dasselbe beschränkt. Ein Richten Gottes über die Welt ist z. B. auch das, wenn Gott, wie dies V. 10—18 geschieht, in seinem Gesetz erklärt, daß alle ohne Ausnahme Sünder seien. Was aber heißt „die Welt richten?" Es heißt „die Welt so beurtheilen, wie sie dem Rechte (der *δίκη*) nach beurtheilt werden muß." Dieses Recht aber (den Juden im Gesetze, den Heiden im Gewissen geoffenbart) erfordert, daß der Gute als gut, der Böse als böse erkannt und dem Einen wie dem Andern, je nachdem sein sittliches Wesen beschaffen ist, der angemessene Lohn — dem Guten Gnade, dem Bösen Zorn — widerfahre. Zum Richten Gottes, insofern es ein Richten über die Welt ist, gehört hiernach Zweierlei: 1) daß er Alle ohne Ausnahme, mithin nicht bloß Einzelne, richte, 2) daß er Alle nach gleichem Rechte, mithin Keinen nach Ansehn der Person, richte (s. Cap. II, 6 ff.). Beides ist dem Begriffe gleich wesent-

V. 6. lich, so daß mit Aufhebung des einen oder des anderen Momentes der Begriff selbst als aufgehoben erscheinen würde. Insofern nun Gott Alle nach gleicher Norm seiner δίκη, d. i. nach vollkommener δικαιοσύνη richtet, erscheint er als δίκαιος: ἄδικος würde er also nur dann sein, wenn das Gegentheil der Fall wäre. Nur als gerechter Gott aber vermag Gott die Welt zu richten: denn ein ungerechter Weltrichter ist nach dem oben Bemerkten ein sich selbst aufhebender Begriff. Wäre also Gott, wie die Voraussetzung des durch ἐπεὶ πῶς κτλ. ausgesprochenen Satzes lautete, in dem Verhängen seines Zornes über die untreu gewordenen Juden ungerecht, so könnte hiernach unmöglich noch davon die Rede sein, daß er — was doch keinem Zweifel unterliegen kann — die Welt richten werde. Der Beweis des μὴ γένοιτο ist also durch das ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; erbracht: aus der Unstatthaftigkeit der Folgerung ergibt sich die Unstatthaftigkeit der Voraussetzung, und der geführte Beweis ist somit ein apagogischer.

V. 7. V. 7. Warum nun Gott, wenn die fragliche Annahme (εἰ ἄδικος εἴη ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν) richtig wäre, nicht mehr im Stande sein würde, die Welt zu richten, wird in diesem und dem folgenden Verse unwidersprechlich nachgewiesen. Die Argumentation ist also nur eine Ergänzung und spezielle Darlegung dessen, was mit dem Satze: ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; im Allgemeinen bereits bewiesen war, und das dieselbe anknüpfende γάρ steht mithin nur erläuternd (= „nämlich"), nicht begründend (= „denn"). In lebhaft anschaulicher Rede zeigt der Apostel, wie Gott, wenn er die untreu gewordenen Juden um des ihn verherrlichenden Erfolges ihrer Untreue willen nicht mehr als Sünder richten wollte, überhaupt Keinen, dessen Sünde gleichfalls einen solchen Erfolg gehabt habe, hinfort noch als Sünder würde richten können. Von der Bezugnahme auf die untreu gewordenen Juden geht er also hier zur Bezugnahme auf jeden beliebigen Menschen, mithin vom Besonderen zum Allgemeinen über und beweist folglich den durch ἐπεὶ πῶς κτλ. verneinten Satz auf analytischem Wege. Betrachten wir nun die Einzelheiten zunächst des 7. Verses.

Die Protasis: εἰ γὰρ — αὐτοῦ ist parallel der Protasis εἰ δὲ — συνίστησιν im 5. Verse. Ihrem Inhalt nach zeigt sie sich, wie dies der Zweck der Beweisführung forderte, ihrem Parallelsatze theils wesentlich gleich, theils wesentlich ungleich. Die Gleichheit besteht darin, daß in dem einen wie in dem anderen Satze die Sünde als zu Gottes Verherrlichung dienend erwähnt und dieser Erfolg der Sünde

als Grund geltend gemacht wird, weshalb Gottes Gerechtigkeit V. 1.
sich der Sünde gegenüber nicht als Zorn manifestieren dürfe. Dagegen zeigt sich die Ungleichheit in folgenden Punkten: 1) statt der ἀδικία wird hier das ψεῦσμα und folgeweise statt der δικαιοσύνη Gottes hier seine ἀλήθεια genannt; 2) ist das zu ψεύσματι gehörige Possessivum hier durch ἐμῷ, dort das zu ἀδικία gehörige durch ἡμῶν ausgedrückt; 3) steht das Prädicat hier im Aorist, während es dort im Präsens stand. Grund dieser Verschiedenheiten ist im Allgemeinen der verschiedene Pragmatismus der Darstellung. Abgesehn von dem Aorist ἐπερίσσευσεν, auf den wir später zurückkommen, ist zunächst klar, daß der Apostel nach dem Zwecke seiner Beweisführung hier nur solche Ausdrücke brauchen konnte, die einer Seits eine Beschränkung auf die untreu gewordenen Juden von vorn herein ausschlossen, anderer Seits eine Anwendung auf dieselben ausdrücklich gestatteten. Wörter wie ἀδικία und δικαιοσύνη mußten also, da sie eine Beziehung auf das geoffenbarte Gesetz enthielten, unstreitig fern bleiben. Warum steht nun gerade ἀλήθεια und ψεῦσμα statt δικαιοσύνη und ἀδικία? Ohne Zweifel deshalb, weil das eine auf ἀληθής, das andere auf ψεύστης V. 4 zurückzuweisen bestimmt war. Vermöge dieses klaren Zusammenhanges müssen beide Wörter ihren parallelen Begriffen entsprechend erklärt werden. Ἀλήθεια ist hiernach nicht wie Cap. I, 25 „Wahrheit", sondern „Wahrhaftigkeit", ψεῦσμα nicht „Lüge" im Sinne des sonst synonymen ψεῦδος Cap. I, 25, sondern „Lüge" im Sinne von „Widerspruch dessen, was man redet, mit dem, was man denkt oder thut." Was ferner das ἐμῷ vor ψεύσματι betrifft, so bezeichnet dasselbe, wie aus dem weiter unten zu κἀγώ zu Bemerkenden erhellen wird, das ψεῦσμα als das ψεῦσμα jedes Beliebigen. Daß nun Paulus statt ἁμαρτία, d. i. statt der Sünde im Allgemeinen hier beispielsweise eine bestimmte Sünde nennt, paßt ganz zu dem anschaulichen Charakter der vorliegenden Rede; daß er aber gerade diese Sünde — die Sünde des ψεῦσμα — nennt, ist ein sicherer Beweis, daß er, an das πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης V. 4 wiederanknüpfend, in dem ruhigen Gleise seiner mit V. 3 begonnenen Argumentation bleibt und nicht etwa, was überhaupt nicht die Weise eines Apostels ist, auf Fremdartiges abspringt. Offenbar erwähnt er aber die Lüge hier mit Bezugnahme auf das Vorhergehende in einer doppelten Rücksicht: erstens als einer Sünde, deren Jeder (πᾶς ἄνθρωπος V. 4) sich schuldig mache, zweitens als einer ἀδικία, deren namentlich auch jene untreu gewordenen Juden und zwar eben vermöge ihrer Untreue schuldig seien. Was insbesondere den zweiten Punkt anlangt, so begreift sich

V. 7. leicht, warum die ἀπιστία der Juden als ψεῦσμα in dem oben bezeichneten Sinne aufgefaßt werden konnte. Natürlich deshalb, weil jene untreu Gewordenen in Bezug auf das, worin sich ihre Untreue kundgab, nämlich in Bezug auf die λόγια τοῦ θεοῦ, d. i. in Bezug auf Gesetz und Verheißung zwar ausdrücklich sagten, daß dieselben die Richtschnur ihres Glaubens und Lebens seien, gleichwohl aber in der Art und Weise, wie sie sich zu der Predigt des Evangeliums — der Erfüllung von Gesetz und Verheißung — stellten, ganz das Gegentheil von dem thaten, was sie mit dem Munde bekannten. — Ἐπερίσσευσεν, eigentlich „überfloß", ist hier nach dem Zusammenhange = „völliger wurde." An sich betrachtet ist nun die Wahrhaftigkeit Gottes weder einer Vermehrung, noch einer Verminderung fähig; „völliger" kann sie vielmehr nur so werden, daß sie in den Augen der Menschen völliger erscheint. Parallel dem γινέσθω V. 4 steht mithin ἐπερίσσευσεν hier im logischen, nicht im realen Sinne (= als vollkommener d. i. als herrlicher [an]erkannt wurde). Daß der Aorist (nicht etwa präsentisch, sondern als eigentlicher Aorist) steht, beruht wesentlich auf dem Inhalte der Apodosis: das „Gerichtetwerden" nämlich bezieht sich stets nur auf Thatsachen der Vergangenheit." Εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ gehört als adverbiales Object zu ἐπερίσσευσεν und bezeichnet den Erfolg der angegebenen Thatsache (= εἰς τὸ αὐξηθῆναι τὴν δόξαν αὐτοῦ). Die δόξα Gottes ist hier nicht seine Herrlichkeit, sondern sein Ruhm, nämlich sein Ruhm bei den Menschen, mithin sein „Preis". Die Stellung von εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ gibt sich, was für den Sinn wesentlich ist, als eine invertierte kund. Das Object nämlich ist darin, um als starkbetonter Begriff hervorzutreten, an die Stelle des Prädicats gerückt: denn gerade dieser Erfolg der Lüge, daß sie nämlich als Mittel diente, die Wahrhaftigkeit Gottes vollkommener erscheinen zu lassen und dadurch zu seinem Preise beizutragen, wird mit besonderem Nachdruck geltend gemacht, um die in dem Satze τί ἔτι κἀγὼ κτλ. folgende vermeintliche Rechtfertigung des ψεῦσμα darauf zu stützen.

Nicht ohne Grund ist die Apodosis in die Form einer Frage eingekleidet, die natürlich gleich dem ἐπεὶ πῶς κτλ. V. 6 den Sinn eines negativen Satzes hat (= „so kann auch ich unmöglich noch wie ein Sünder gerichtet werden u. s. w."). Die fragende Satzform gibt der Rede, indem die Frage als dem mit dem Sünder rechtenden Gott, d. i. Gott dem Richter gegenüber aufgeworfen zu denken ist, gleichsam etwas Dramatisches, das ἔτι und das καί vor ἐγὼ noch insbesondere — was für den Sinn von wesentlicher Bedeutung ist — etwas Rechthaberisches, ein Ton der Rede, der seine volle Berechti-

gung haben würde, wenn die fragliche Voraussetzung: *εἰ ἄδικος ἐστὶν* V. 7. *ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν* richtig wäre. — In dem *ἔτι* liegt eine Berufung des Sprechenden auf den gottverherrlichenden Erfolg seines *ψεῦσμα* (= „nachdem meine Lüge doch einen solchen Erfolg gehabt hat"), in dem *καί* vor *ἐγώ* eine Berufung auf Andere, deren Sünde den gleichen Erfolg gehabt habe, mithin nach dem Zusammenhang (s. V. 5) eine Berufung auf die untreu gewordenen Juden (= „da meine Sünde doch eben so gut wie die Sünde Jener dazu gedient hat, Gottes Heiligkeit ins Licht zu stellen"). — *Ἐγώ* ist fingiertes Subject, nach populärer Sprechweise (ähnlich wie Gal. II, 18; Röm. VII, 7 ff.) dazu dienend, irgend einen Beliebigen redend einzuführen. Offenbar erscheint hiernach *ἐγώ* in seiner Verbindung mit *καί*, da es die Idee der Allgemeinheit vertritt, als parallel mit dem Begriffe *τὸν κόσμον* V. 6. Wie die fragende Satzform die Rede lebhafter macht, so macht sie das *ἐγώ*, indem es dem Gedanken ein sinnliches Substrat gibt, anschaulicher. — *Ὡς ἁμαρτωλός* gehört als prädicative Bestimmung zu *κρίνομαι*. Durch Inversion seinem Verbum vorangestellt, gibt es sich als Hauptmoment des Gedankens kund. Das *ὡς* zeigt, daß der Ausdruck *ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι* auf Zusammenziehung beruht (s. Kühner Ausf. Gr. §. 855, 2) = *κρίνομαι ὡς ἁμαρτ. κρίνεται*. Wie ein Sünder aber wird man gerichtet, wenn man so angesehn und beurtheilt wird, als ob man Böses gethan und in Folge dessen Zorn und Strafe verwirkt habe. „Gerichtet werden wie ein Sünder" steht hiernach sachlich mit dem „Verhängen des Zorns" (V. 5) in genauem Zusammenhang. Wie *κρινεῖ* V. 6 weist auch *κρίνομαι* auf das *κρίνεσθαι* V. 4 zurück.

V. 8. Hier ist zunächst die Construction festzustellen. Sämmtliche V. 8. neuere Ausleger fassen dieselbe so, daß sie eine Attraction annehmen. Philippi äußert sich darüber folgender Maßen: „In der Fortsetzung der Frage hätte es heißen sollen: *καὶ τί μὴ ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά;* Statt dessen bewirkt das beiläufig eingeschobene, aber deshalb nicht einzuklammernde *καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν* einen Constructionswechsel, nämlich den, daß nun das *ποιήσωμεν* durch ein *ὅτι* von *λέγειν* abhängig gemacht wird." Daß nun Attractionen, vermöge deren ein eigentlich zum Hauptsatz gehöriger Satztheil vom Nebensatz angezogen wird, an und für sich keineswegs zu den Seltenheiten der Sprache gehören, unterliegt keinem Zweifel (s. Winer Gramm. §. 63, S. 605 unter 3). Desto mehr aber fragt sich, ob die Annahme eines solchen Sprachgebrauchs gerade hier

V. 8. statthaft sei. M. E. ist diese Frage entschieden zu verneinen und zwar aus folgenden Gründen: 1) dürfte das τί ἔτι κἀγὼ κτλ. V. 7 als coordinierter Satz nicht sowohl ein ποιήσωμεν, als vielmehr ein ποιήσω erwarten lassen, und die Attraction durch einen pluralischen Satztheil — noch dazu ohne Wiederholung von τί vor μή — würde hiernach mindestens hart erscheinen; 2) würde sich diese Härte dadurch bis zur Unerträglichkeit steigern, daß der Conjunctiv ποιήσωμεν, falls er der gewöhnlichen Sprechweise gemäß unmittelbar nach καὶ μή stände, doch unzweifelhaft in dubitativem Sinne genommen werden müßte, während er in dem durch ὅτι eingeführten und (unter Beibehaltung des Modus der directen Rede) angeblich von ἡμᾶς λέγειν abhängigen Satze offenbar in exhortativem Sinne stehen würde; 3) dürfte der Wechsel der in κρίνομαι, βλασφημούμεθα, ἡμᾶς und ποιήσωμεν liegenden Subjecte in der That allzu grell sein, da der Satz: ὅτι ποιήσωμεν κτλ. doch wohl als allgemeiner Grundsatz erwähnt wird, demnach aber ποιήσωμεν, entsprechend dem κἀγὼ κρίνομαι, ein allgemeines Subject voraussetzt, während in βλασφημούμεθα und ἡμᾶς doch jeden Falls ein spezielles bezeichnet ist, — ein Wechsel, der an sich befremdend und unklar wenigstens die Wiederholung von τί vor μή unerläßlich gemacht haben würde; 4) endlich möchte καὶ μή als Rest eines Hauptsatzes schwer zu begreifen sein, da diesem angeblichen Hauptsatze Subject wie Prädicat, mithin jedes wesentliche Merkmal, woran ein Satz als Satz zu erkennen ist, gleichmäßig fehlen würde. — Statt der Attraction mit anderen Auslegern Ellipsen anzunehmen, ist reine Willkür und darum nicht minder unstatthaft. — Es bleibt demnach m. E. nur übrig, die Construction so zu nehmen, wie die oben gegebene Uebersetzung anzeigt, d. i. die Worte lediglich als eine noch zu κρίνομαι gehörige gegensätzliche Bestimmung von ὡς ἁμαρτωλός aufzufassen. Daß diesem ὡς ἁμαρτωλός eine solche Bestimmung beigegeben ist, erscheint um so natürlicher, als die oben bemerkte Inversion dieses Begriffes außer Zweifel stellt, daß gerade auf ihm das Hauptgewicht des Gedankens ruht. Καὶ μή steht demnach hier im Sinne negativ erläuternder Antithese = „und nicht vielmehr“ (s. Viger. ed. Herm. p. 531; Kühner Ausf. Gr. §. 744, A. 2). Daß καὶ μή und nicht καὶ οὔ gebraucht ist, kommt daher, weil durch den Satz: τί ἔτι κἀγὼ κτλ. nicht eine wirkliche Thatsache, sondern etwas nur als wirklich Angenommenes in Frage gestellt wird (ähnlich, nur außer der Frage z. B. Joh. III, 18: ὅτι μὴ πεπίστευκεν s. Winer Gramm. §. 59, 1). Als stricten Gegensatz von ὡς ἁμαρτωλός erwartet man nun: καὶ μὴ ὡς ποιήσας τὰ ἀγαθά. Statt dessen gibt der Apostel dem Gegensatze

eine etwas veränderte Form und Wendung, indem er mit καὶ μὴ καθὼς V. 8. — ἀγαθά einen Satz folgen läßt, der im Wesentlichen zwar denselben Sinn ausdrückt, zugleich aber dem besonderen Zwecke dienen soll, eine gelegentliche Bemerkung in die Rede miteinfließen zu lassen. Καθώς (entstanden aus καθ' ὡς = κατὰ τοῦτο ὡς, wofür im Attischen καθό oder καθά s. Lobeck. ad Phryn. p. 426) entspricht hierbei deutlich dem ὡς vor ἁμαρτωλός und steht im Sinne unseres veralteten „nach dem" (= „in Gemäßheit dessen wie [daß]"). In Betreff des βλασφημούμεθα ergibt sich aus der Structur des Satzes unzweifelhaft, daß es der Apostel besonders betonen will: offenbar nämlich würde er es sonst nicht als Verbum finitum dem φασίν beigeordnet, sondern als Participium demselben untergeordnet haben (= καὶ καθὼς βλασφημοῦντές φασί τινες). Unstreitig lag dem Apostel, wie der starke Ausdruck βλασφημούμεθα (= „verlästert werden") beweist, seinen Lesern gegenüber viel daran, den nachfolgenden Grundsatz: ὅτι ποιήσωμεν κτλ. als einen solchen darzustellen, welcher den in βλασφημούμεθα und ἡμᾶς bezeichneten Subjecten nur verleumderischer Weise zugeschrieben werde. Wer sind nun diese Subjecte? M. E. sind es die Bekenner des Evangeliums. Daß Paulus hier in deren Namen redet, kann nicht befremden: schreibt er doch an Solche, die sich gleichfalls zum Evangelium bekannten und in diesem Bekenntniß mit ihm und allen anderen Christen Eins waren! Dieselbe Art communicativer Sprechweise findet sich auch im Deutschen: der Genosse einer Partei spricht, wenn er von Grundsätzen oder Angelegenheiten seiner Partei redet, gleichsam als Vertreter der Partei, d. i. in der ersten Person des Plural. In den paulinischen Briefen begegnen wir oft genug dieser Ausdrucksweise; was insbesondere dieses Capitel betrifft, so ist das λογιζόμεθα V. 28 wie auch das καταργοῦμεν und ἱστάνομεν V. 31 in Bezug auf die 1. Pers. Plur. ganz eben so wie hier das βλασφημούμεθα zu beurtheilen. Wie wichtig es dem Apostel war, den fraglichen Grundsatz als eine βλασφημία, d. i. als eine aller Wahrheit entbehrende und lediglich verunglimpfende Nachrede hinzustellen, zeigt sich namentlich auch darin, daß er das folgende ἡμᾶς als Subject von λέγειν seinem Infinitiv voranstellt, durch diese Stellung den Gegensatz andeutend, daß es lediglich Andere seien, die also sprächen, er selbst also eben so wenig wie sonst ein Bekenner des Evangeliums an solcher Rede auch nur den mindesten Antheil habe. Durch das recitative ὅτι (s. Krüger Gr. Spr. §. 65, 1, A. 2) wird sodann der fragliche Grundsatz in directer Rede angeführt: es ist der Grundsatz, daß man Böses thun solle, damit Gutes daraus hervorgehe. Für die Construction merke man, daß der Satz mit ὅτι Expex-

V. 8. gem (ſ. Krüger Gr. Spr. §. 57, 10) zu den durch καθώς eingeführten Sätzen iſt, nach dem Zuſammenhange dazu dienend, das καθώς ſeinem Inhalt nach näher zu erklären (deutſch: „nämlich danach" ſ. Krüger a. a. O. A. 5). Wie nun die fragliche βλασφημία entſtehen konnte, erklärt ſich daraus, daß die evangeliſche Rechtfertigungslehre wohl öfters theils von oberflächlichen Menſchen mißverſtanden, theils von böswilligen Gegnern verdreht wurde. Gern benutzt deshalb Paulus die durch den Zuſammenhang ihm hier gebotene Gelegenheit, jenen Grundſatz ausdrücklich als eine „Verläſterung" zu bezeichnen, dadurch aber etwaigen Gerüchten, welche ſeine judaiſtiſchen Gegner gefliſſentlich auszuſtreuen ſuchen mochten, als predige er einen ſo gottloſen, aller Sittlichkeit Hohn ſprechenden Grundſatz, im Voraus mit allem Nachdruck zu begegnen. — Durch den folgenden Satz: ὧν τὸ κρῖμα ἔνδικόν ἐστιν wird bezweckt, jeden etwa noch möglichen Zweifel darüber, was von jenem Grundſatze zu halten ſei, vollends abzuſchneiden. Ὧν ſteht hierbei im Sinne von τῶν δὲ τοιούτων zufolge eines auch ſonſt nicht ungewöhnlichen Sprachgebrauchs (ſ. Krüger Gr. Spr. §. 51, 13, A. 14), wonach das Relativpronomen beſonders in der Masculinform ſich öfters auf einen im Vorhergehenden nicht ausgedrückten, ſondern bloß dem Sinne nach enthaltenen Begriff bezieht. Zu entnehmen iſt dieſer Begriff aus dem ἡμᾶς λέγειν, welches vermöge der Stellung von ἡμᾶς als Gegenſatz in ſich ſchließt: „während es vielmehr Andere ſind, die alſo reden." Unzweifelhaft geht hiernach das ὧν auf diejenigen, die ſich zu dem fraglichen Grundſatz in Wahrheit bekennen, während er den Bekennern des Evangeliums nur verleumderiſcher Weiſe zugeſchrieben wurde. — Κρῖμα ſteht natürlich, entſprechend dem κρίνομαι V. 7 und dem κρινεῖ V. 6, mit Rückbeziehung auf das κρίνεσθαι V. 4. — Ἔνδικον iſt = ἐν δίκῃ ὄν, mithin = „dem Rechte gemäß." — In Bezug auf den Grundſatz: ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά überſehe man übrigens nicht, daß derſelbe nur eine weſentliche Conſequenz daraus iſt, was V. 5 als Rede der untreu gewordenen Juden erwähnt war, und daß folglich mit dem über dieſen Grundſatz ausgeſprochenen Urtheil: ὧν τὸ κρῖμα ἔνδικόν ἐστιν zugleich jene Rede gerichtet wird. —

Hiermit iſt nun die Argumentation zum Erweiſe des in μὴ γένοιτο aufgeſtellten Satzes an ihrem Ziele angelangt, d. h. es iſt vollſtändig erwieſen worden, daß Gott, indem er über die untreu gewordenen Juden ſeinen Zorn verhänge, nicht etwa, wie man um des ihn verherrlichenden Erfolgs dieſer Untreue willen vielleicht thörichter Weiſe denken könnte, ungerecht, ſondern vielmehr vollkommen gerecht ſei. Betrachten wir nunmehr am Schluſſe unſerer Erörterungen über V. 7 und 8 die

ganze Argumentation des Apostels, da sie hier erst abgeschlossen vorliegt, V. 8. nochmals nach ihrem Zusammenhange! Es handelt sich also um den Beweis des μὴ γένοιτο V. 6. Geführt ist derselbe so, daß die Consequenz der dem μὴ γένοιτο entgegengesetzten Annahme als absurd nachgewiesen wird, mithin apagogisch. „Angenommen", will der Apostel sagen, „Gott wäre in dem Verhängen seines Zornes über die untreu gewordenen Juden darum ungerecht, weil ihre ἀδικία doch nur zur Verherrlichung seiner δικαιοσύνη dient, — was würde dann die nothwendige Folge sein? Offenbar dies, daß er die Welt nicht mehr würde richten können. Denn richten kann er sie doch nur so, daß er Alle nach vollkommen gleicher Norm seines Rechtes richtet. Wäre es nun für die Einen Recht, daß sie um des gottverherrlichenden Erfolgs ihrer Sünde willen nicht mehr als Sünder gerichtet würden, so müßte dies nothwendig doch auch für alle Anderen Recht sein: es würde dann Jeder seine Sünde zu rechtfertigen vermögen, indem er sich Gott gegenüber nur darauf zu berufen brauchte, daß auch seine Sünde zu Gottes Preise beigetragen habe, und daß folglich auch er nicht wie Einer, der Sünde, sondern wie Einer, der Gutes gethan habe, gerichtet werden müsse. Wenn aber Jeder und zwar mit vollestem Rechte Gott gegenüber so reden dürfte, so würde sich ja das Verhältniß zwischen Gott und der Welt geradezu umkehren: denn statt die Welt zu richten, müßte sich Gott alsdann von der Welt vielmehr richten lassen, indem er bei seinem Rechten nicht mehr dem Sünder, sondern der Sünder ihm gegenüber Recht behalten würde, — gewiß ein greller Widerspruch mit dem Worte der Schrift: „„auf daß du obsiegest in deinem Rechten"" (s. V. 4). So ungereimt ist also die Folgerung, die sich aus der fraglichen Annahme nothwendig ergeben würde! Ist aber die Folgerung ungereimt, so ist auch die Annahme ungereimt, und es muß also dabei sein Bewenden haben, daß Gott in dem Verhängen seines Zornes über die untreu gewordenen Juden vollkommen gerecht ist." Das μὴ γένοιτο V. 6 erscheint hiernach bis zur Evidenz nachgewiesen, und „schwach" (s. Rückert z. d. St.) kann daher der geführte Beweis nur bei völliger Verkennung seiner eigentlichen Momente gefunden werden.

V. 9—18. Gegenüber diesem Zorne Gottes sind die Heiden vor den untreu gewordenen Juden im Vortheil; dieser Vortheil ist jedoch nur ein relativer: denn unter dem Zorne Gottes sind auch die Heiden, da eben Alle, mithin Juden nicht nur, sondern auch Heiden, wie dies die Schrift auf das Nachdrücklichste bezeugt, unter der Sünde stehen.

V. 9. Die Schlußfolgerung aus dem durch V. 6—8 erwiesenen Satze V. 9.

V. 9. läßt der Apoſtel die untreu gewordenen Juden, im Geiſte noch weiter mit ihnen rechtend, ſelbſt ziehen. Die Folgerungsformel τί οὖν; (ſ. Tholuck z. d. St.) führt mit Nachdruck ein Reſultat ein. Sinn derſelben iſt hier: „wenn alſo die Sache ſo ſteht, daß Gott in dem Verhängen ſeines Zornes über uns gerecht iſt, was ergibt ſich dann als nothwendige Folgerung?“ Gefolgert wird προεχόμεθα als neue Frage, welche die redend Eingeführten an den Apoſtel richten (= „iſt dies etwa der Schluß, den wir aus dem Geſagten ziehen ſollen?“). Der Schluß iſt natürlich ein enthymematiſcher (Oberſatz: „wenn Gott in dem Verhängen ſeines Zornes über uns gerecht iſt, ſo ſtehen die Heiden wohl gar im Vortheil vor uns?“; Unterſatz: „nun ſoll aber Gott nach dem Geſagten hierin gerecht ſein“; Schluß: „folglich ſtehen wohl die Heiden vor uns im Vortheil?“). Bei προεχόμεθα fragt ſich nun, ob es als Medium oder als Paſſivum zu nehmen ſei. Faſt alle Ausleger faſſen es als Medium, und zwar kann bei dieſer Faſſung nur die Bedeutung: „Haben wir Vorzug?“ in Betracht kommen. Nach feſtſtehendem Sprachgebrauche kommt nun aber nur dem Activum, nicht dem Medium dieſes Verbums die genannte Bedeutung zu. Anzunehmen, daß hier eine Abweichung von einem ſonſt feſtſtehenden Gebrauche Statt finde, entbehrt jeder Berechtigung und ſteht überdies, wie ſich aus der Erklärung von οὐ πάντως ergeben wird, mit dem Sinne im entſchiedenſten Widerſpruch. Es bleibt alſo nur die Annahme der paſſiven Bedeutung übrig, wonach zu überſetzen iſt: „Im Vortheil iſt man vor uns?“ oder beſſer: „Im Nachtheil ſind wir?“ Der paſſive Gebrauch dieſes Verbums in der angegebenen Bedeutung kann nicht als ungewöhnlich (ſ. Tholuck z. d. St.) bezeichnet werden: denn abgeſehn von der Stelle **Plutarch. de stoic. repugn. p. 1038. D.**, wo das Wort gerade in dieſer paſſiven Bedeutung vorkommt, ſtehen im Griechiſchen häufig Paſſiva, deren Activa das Subject derſelben im Genitiv oder Dativ bei ſich haben würden (ſ. Krüger Gr. Spr. §. 52, 4, A. 1 mit den dazu gehörigen Beweisſtellen). Mit προεχόμεθα als Paſſivform verhält es ſich alſo, was die Zuläſſigkeit oder Gebräuchlichkeit des paſſiviſchen Ausdrucks betrifft, nicht anders als mit ἐπιστεύθησαν V. 2, nur daß in der activen Conſtruction πιστεύειν den Dativ, προέχειν den Genitiv der Perſon bei ſich hat. Von ſelbſt verſteht ſich übrigens, daß dem Apoſtel bei προεχόμεθα vorſchwebte: ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων, ein Zuſatz, der eben ſo wie der Zuſatz τὸ πρὸ τοῦ Ἕλληνος bei τὸ περισσόν V. 1, der Deutlichkeit ganz unbeſchadet, fehlen konnte. Hinſichtlich der untreuen Juden ergab ſich alſo, daß dasjenige, was ſich für die treuen als Vorzug erwies, für ſie ſich zu einem Nachtheil geſtaltete: während

die Juden als solche von sich bekennen konnten: προέχομεν πολύ, V. 9. κατὰ πάντα τρόπον (gleichbedeutend mit dem πολὺ τὸ περισσόν, κατὰ πάντα τρόπον V. 2), mußten die untreu Gewordenen aus dem, was über das Verhängen des göttlichen Zornes gesagt war, nunmehr selbst folgern, daß für sie das Gegentheil Statt finde, d. i. daß in Folge ihrer Untreue das προέχομεν zu einem προεχόμεθα für sie geworden sei. Durch οὐ πάντως erklärt der Apostel das προεχόμεθα als richtige Folgerung, indem er damit ausspricht, daß das προεχόμεθα zwar Statt finde, aber οὐ πάντως Statt finde. Nach sonst allgemein anerkanntem Sprachgebrauch heißt dieses οὐ πάντως nichts Anderes als „nicht durchaus", d. i. „nicht in jedem Betrachte," ist also das Gegentheil von dem κατὰ πάντα τρόπον V. 2. Die Worte im Sinne „durchaus nicht" zu nehmen, erscheint ganz unzulässig, da dies nach sonst gültiger Regel nur πάντως οὔ, nicht οὐ πάντως heißen kann. Οὔ negiert also hier nur πάντως, nicht προεχόμεθα, und es wird also durch οὐ πάντως sehr deutlich und bestimmt ausgesprochen, daß die Heiden vor den untreu gewordenen Juden allerdings zwar im Vortheil ständen, dieser Vortheil jedoch kein in jedem Betrachte (κατὰ πάντα τρόπον) Statt findender d. i. kein absoluter sei. In welchem Betrachte nun die Heiden hier im Vortheil seien, sagt Paulus nicht, hatte es aber auch nicht nöthig zu sagen, da es sich aus dem Vorhergehenden ganz von selbst verstand, für seine weitere Argumentation aber ohne allen Belang war. Im Vortheil nämlich waren sie insofern, als bei ihnen von einer Untreue, deren sie sich in Betreff der λόγια τοῦ θεοῦ schuldig gemacht hätten, und folgeweise auch von einem Verhängen des göttlichen Zornes um solcher Untreue willen gar nicht die Rede sein konnte. Waren sie doch, eben weil sie Heiden waren, mit den Offenbarungen Gottes in seinem Worte d. i. mit Gesetz und Verheißung gar nicht betraut worden! Absolut wäre jener Vortheil dann gewesen, wenn Gott bloß über die Juden und zwar lediglich um ihrer Untreue willen seinen Zorn hätte verhängen, die Heiden dagegen, und zwar lediglich deshalb, weil sie mit seinen λογίοις nicht betraut und folglich auch in Betreff derselben nicht untreu geworden waren, mit seinem Zorn hätte verschonen wollen. So jedoch stand die Sache nach dem Vorhergehenden keineswegs, und ein Vortheil in diesem Sinne wird daher durch οὐ πάντως ausdrücklich verneint. — Den Grund des οὐ πάντως enthält das προῃτιασάμεθα γὰρ κτλ. Das πρό in der Zusammensetzung mit ἠτιασάμεθα heißt „oben" (eben so Eph. III, 3 das πρό in προέγραψα). Man übersehe nicht, daß αἰτιᾶσθαι „anklagen" ein

V. 9. gerichtlicher Ausdruck ist. Die Wahl desselben erklärt sich daraus, daß im Vorhergehenden vom göttlichen Richten die Rede war und diese Idee auch im Folgenden festgehalten wird. — Als Subject von προηγιασάμεθα denke man sich Paulus und seine Leser, welche Letzteren der Apostel, sie ganz in seine Betrachtung hineinziehend, als gleichsam mitredend darstellt. — Object von προηγιασάμεθα, nicht Subject von εἶναι, ist Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας, bei welchen Worten zu merken ist, daß durch τέ καί gesondert zu Denkendes verbunden wird (s. Krüger Gr. Spr. §. 69, 59), mithin der Ausdruck sich als völlig identisch mit οὐ μόνον Ἰουδαίους, ἀλλὰ καὶ Ἕλληνας erweist. Bei προηγιασάμεθα κτλ. beachte man die Inversion: sie bezweckt, das Object des Satzes (Ἰουδ. τε καὶ Ἕλλ.) mit besonderem Nachdruck hervorzuheben. Πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι ist Epexegem zu προηγιασάμεθα κτλ. Subject dieses epexegetischen Satzes ist πάντας, wozu man αὐτούς als zusammenfassende Bezeichnung von Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας zu ergänzen hat. Die Ausleger fassen πάντας sämmtlich als Attribut. Als solches aber kann es unmöglich genommen werden. Jeden Falls nämlich müßte es, da die folgende Beweisführung sich lediglich um dieses πάντας dreht, betontes Attribut sein, in dieser Eigenschaft aber seinem Substantivum (s. Krüger Gr. Spr. §. 50, 8, A. 1, und 11, A. 9) nothwendig voranstehn. Wir können es daher nur als betontes Subject fassen und interpungieren demnach mit einem Komma vor πάντας. Als betontes Subject aber würde es in Verbindung mit seinem zu ergänzenden αὐτούς den Gegensatz in sich schließen: „und folglich nicht die Einen allein." Lateinisch also dürfte es nicht mit der Vulgata durch „omnes", sondern, da die wesentliche Zusammengehörigkeit getrennt gedachter Theile urgiert werden soll, durch „cunctos" (s. Schultz Lat. Synon. Nr. 398), deutsch nicht durch „alle," sondern durch „allzumal" oder durch „allesammt" (= alle zusammen) zu übersetzen sein. Das πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι (über ὑπό s. Winer Gramm. §. 53 unter k) erwähnt hiernach Paulus als diejenige Thatsache, welche nach dem früher Gesagten das οὐ πάντως außer Zweifel stelle, d. h. welche den fraglichen Vortheil der Heiden keineswegs als einen absoluten erscheinen lasse. Stand nämlich fest, daß Alle — gleichviel ob Juden oder Heiden — unter der Herrschaft der Sünde seien — und durch Cap. I, 18 — II, 24 war dies unumstößlich nachgewiesen worden —, so erschien hiervon theils nach der Idee des göttlichen Richtens, theils nach dem Satze Cap. I, 18 als nothwendige Folge, daß Gott über Alle — gleichviel ob Juden oder Heiden — auch seinen Zorn verhängen müsse. Hiermit war aber auf das Klarste

angedeutet, von welcher Art jener Vortheil sei, den die Heiden vor den V. 9.
untreu gewordenen Juden voraus hätten. Mußte nämlich Gott auch über die Heiden um ihrer Sünde willen seinen Zorn verhängen, so konnte sich das Maß dieses Zornes doch wohl nur nach dem Maße ihrer Schuld richten. Bei wem war nun aber das Maß der Schuld ein größeres? Unstreitig bei den Juden! Begingen sie doch nach Cap. II alle die Sünden, die auch von den Heiden begangen wurden! Kam nun zu diesen Sünden, die sie mit den Heiden gemein hatten, noch die hier in Rede stehende Sünde — die der ἀπιστία — als eine besondere Sünde hinzu, so hatten die Heiden vor Gott offenbar ein geringeres Maß von Schuld, als dies bei den Juden der Fall war. Worin also der Vortheil der Heiden vor den untreu gewordenen Juden bestand, ist hiernach klar: er bestand darin, daß sie ihrer geringeren Schuld wegen auch ein geringeres Maß des göttlichen Zornes zu erwarten hatten. Ohne Zweifel war dies aber kein absoluter, sondern nur ein relativer Vortheil, und eben dies ist es, was der Apostel mit dem Satze: προητιασάμεθα γὰρ κτλ. erweisen wollte.

Noch haben wir die gegebene Auslegung von προεχόμεθα gegen verschiedene Einwendungen in Schutz zu nehmen. Wir erwähnen zunächst die, „es liege in der nachfolgenden Antwort, daß ja Alle gleicher Maßen Sünder seien, keine treffende Widerlegung des erhobenen Bedenkens“ (s. Tholuck z. d. St.). Von einem Bedenken ist jedoch bei προεχόμεθα nicht die Rede, vielmehr nur von einer aus V. 6—8 sich mit Nothwendigkeit ergebenden Folgerung, die durch οὐ πάντως in ihrer Richtigkeit anerkannt und nur mit der nöthigen Beschränkung versehen wird. Treffender als durch den Satz, „es seien ja Alle (natürlich also auch die Heiden) unter der Sünde (ergänze: und folglich auch unter dem Zorne Gottes)“ konnte dies οὐ πάντως gewiß nicht erwiesen werden. — „Aber“, ließe sich zweitens sagen, „es mußte dann aufs Neue nachgewiesen werden, daß auch die Heiden Sünder seien, nicht aber, wie doch umgekehrt vor allen Dingen geschieht, daß auch die Juden Sünder seien“ (s. Philippi z. d. St.). Dieser Einwand würde ganz richtig sein, wenn πάντας als unbetontes Attribut von Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας, nicht aber als betontes Subject von ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι zu betrachten wäre. Durch πάντας als betontes Subject aber wird der Satz, daß auch die Heiden Sünder seien, unter Hinweisung auf dessen schon früher geschehene Darlegung aufs Neue und zwar auf das Unzweideutigste aufgestellt, indem die Ergänzung: „und folglich nicht die Einen allein“ sehr bestimmt darin enthalten, der Sinn dieser Ergänzung aber hier nothwendig der ist: „und folglich

V. 9. nicht die Juden allein", was eben so viel ist als „und folglich auch die Heiden." Daß auch die Juden Sünder seien, wird erst mit V. 19 und zwar lediglich zu dem Zwecke, eine ganz neue Gedankenreihe einzuführen, nochmals nachgewiesen, und es geschieht mithin dieser letztere Nachweis keineswegs „vor allen Dingen." — Als dritter Einwand gegen die passivische Fassung von προεχόμεθα wird geltend gemacht, „daß es dann heißen müßte: οὐ μόνον Ἰουδαίους, ἀλλὰ καὶ Ἕλληνας, oder doch wenigstens: Ἕλληνάς τε καὶ Ἰουδαίους, nicht aber Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας" (s. Philippi z. d. St.). Aber die Verbindung der fraglichen Begriffe durch τέ καί (wesentlich verschieden von der Verbindung durch τέ — τέ oder durch καί — καί) steht ja eben (s. Krüger Gr. Spr. §. 69, 59) der Verbindung οὐ μόνον — ἀλλὰ καί dem Sinne nach völlig gleich, und die Stellung Ἕλληνάς τε καὶ Ἰουδαίους würde also, ganz abgesehn davon, daß sie einem gerade bei diesen Begriffen feststehenden Gebrauche (s. Winer Gramm. §. 65, 4) zuwider gewesen wäre, offenbar eben den Sinn haben, den angeblich die umgekehrte Stellung hier haben soll, einen Sinn also, der dem Zusammenhange unzweifelhaft widersprechen würde.

Schwerlich möchte hiernach gegen die Erklärung von προεχόμεθα und οὐ πάντως, wie sie oben versucht wurde, ein gegründetes Bedenken obwalten. Mit desto größerem Rechte aber dürfte sich gegen die hergebrachte Erklärung: „Haben wir (Juden) Vorzug? Durchaus nicht" geltend machen lassen, daß sie eben so sprach- als sinnwidrig sei. Ihre Sprachwidrigkeit ist bereits oben nachgewiesen worden; sinnwidrig ist sie, erstens weil aus dem Satze, „daß Gott in dem Verhängen seines Zornes über die untreu gewordenen Juden gerecht sei", der fragliche Satz als ein durch τί οὖν; eingeführter Schluß unmöglich folgen konnte, zweitens aber, weil der angenommene Sinn mit dem πολύ, κατὰ πάντα τρόπον V. 2 im grellsten Widerspruche stehen würde, — einem Widerspruche, dem man sich vergebens abmüht, mittelst völlig willkürlicher Interpretation, nämlich dadurch auszuweichen, daß man einen weder im Gebrauche von προέχειν begründeten, noch durch den Zusammenhang angezeigten Unterschied zwischen objectivem und subjectivem Vorzug annimmt, bei dieser Unterscheidung voraussetzend, daß der objective Vorzug anerkannt und nur der subjective geleugnet werde, hierbei jedoch übersehend, daß der so gewonnene Gedanke gegenüber dem, was Cap. II, 25 — 29 bereits vollständig entwickelt war, eine leere Tautologie sein würde.

V. 10–18. V. 10 — 18 folgen sodann die Schriftzeugnisse, durch welche der Satz, daß eben Alle unter der Sünde sind, auf das Klarste und Nachdrücklichste bezeugt wird.

Der Beweis dreht sich, wie gleich das erste der beigebrachten Citate und weiter V. 12 zeigt, um das *πάντας* V. 9. In den angeführten Worten redet und richtet Gott: in Bezug auf das *προῃτιασάμεθα* also erscheinen sie als Richtersprüche, in welchen die erhobene „Anklage" als wahr erkannt wird. Die Häufung der Citate dient dazu, den Beweis mit besonderem Nachdruck hervorzuheben. In der Erklärung des Einzelnen können wir uns, da sie besondere Schwierigkeiten nicht darbietet, kurz fassen. V. 10–18.

Zunächst schildern die Citate die über Alle herrschende Sünde als gottwidrigen Zustand (V. 10—12), sodann als ein aus diesem Zustand erwachsendes gottwidriges Thun (V. 13 – 17), zuletzt, Beides zusammenfassend, nach ihrem inneren Wesen überhaupt. Entlehnt ist V. 10 – 12 aus Ps. XIV, 1—3, V. 13—14 aus Ps. V, 10, V. 15—17 aus Jes. LIX, 7. 8, V. 18 endlich aus Ps. XXXVI, 2, das Meiste in freier Anführung.

V. 10 dient das *οὐδὲ εἷς* (im Grundtext erst nach Einschaltung eines Zwischengedankens hinzugefügt) zu scharfer Betonung völliger Ausnahmlosigkeit. V. 10.

V. 11 steht der Artikel vor *συνίων* und *ἐκζητῶν* generisch. Je nachdem *συνίων* oder *συνιῶν* betont wird, ist die Form entweder von *συνίω* oder von *συνιάω* abzuleiten; jeden Falls ist sie = *συνιείς*. V. 11.

V. 12 stehen die Aoriste synonym mit dem Perfect (s. Krüger Gr. Spr. §. 53, 6, A. 1). Dem *ἐξέκλιναν* liegt das Bild eines Weges zu Grunde; zu *ἅμα* wiederhole man aus dem vorhergehenden Satze das *πάντες*. *Ἠχρειώθησαν* von *ἀχρειόω* „unnütz machen" (Stammwort: *ἀχρεῖος* „unnütz") ist = „wurden unnütz (ergänze: zum Guten)." Die Passivform steht nämlich bei manchen griechischen Verben, auch wo das Subject zu seinem Leiden thätig mitwirkt, und wo wir im Deutschen Activa mit dem Reflexiv oder auch bloße Activa gebrauchen (s. Krüger Gr. Spr. §. 52, 6). — *Οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* ist = *οὐκ ἔστιν οὐδὲ εἷς* (s. V. 10); denn *ἕως ἑνός* entspricht dem lateinischen ad unum omnes. — V. 12.

V. 13 und 14 erwähnen zur Schilderung von Thatsünden zunächst die Zungensünden. Veranschaulicht wird diese Schilderung durch Angabe der beim Sprechen thätigen Werkzeuge (*λάρυγξ*, *γλῶσσα*, *χείλη*, *στόμα*). Das „offene Grab" ist Bild des Verderbens, das „Ot- V. 13–14.

V. 13–14. terngift" Bild der Arglist und Tücke. Das Imperfect ἐδολιοῦσαν, alexandrinische Form für ἐδόλιουν (s. Kühner Ausf. Gr. §. 123, 10), abzuleiten von dem der späteren Gräcität angehörigen δολιόω, steht hier von demjenigen, was bisher dauernd geschah, und kann daher auf Grund anderer Anschauungsweise durch das Präsens übersetzt werden.

V. 15–17. V. 15, 16 und 17 schließen an die Schilderung verderblichen Redens die Schilderung verderblichen Handelns. Sinn: „ihr Dichten und Trachten ist dahin gerichtet, blutige Gewaltthaten auszuüben und überall, wo sie gehen und stehen, Vernichtung und Elend, nicht Frieden um sich her zu verbreiten."

V. 18. Das Citat V. 18 bezeichnet die allgemein herrschende Sünde als Mangel an Gottesfurcht und mithin nach einer allgemeinen Eigenthümlichkeit ihres Wesens, wie sich dieselbe nicht bloß als gottwidriger Zustand, sondern auch als gottwidriges Thun kundgibt, und beschließt somit, das V. 10 — 12 und V. 13 — 17 Angeführte zusammenfassend, die Reihe der beigebrachten Citate in besonders passender Weise.

V. 19—20. **In den angeführten Schriftstellen redet das Gesetz, was es von der Sündhaftigkeit der Menschen sagt, zwar von Allen, keineswegs aber auch für Alle: vielmehr redet es dies nur für diejenigen, welche im Gesetze sind, d. i. nur für die Juden, — ein sicherer Beweis, daß letztere diese Aussprüche des Gesetzes nicht etwa bloß auf die Heiden, sondern eben so sehr auch auf sich zu beziehen haben. Zu welchem Zwecke nun das Gesetz (und durch das Gesetz Gott selbst) in solchen Aussprüchen rede, ist klar: es will dadurch bezeugen, daß Gott dem Richter gegenüber Keiner, er sei wer er wolle, eine Entschuldigung vorzubringen habe, und daß somit der Strafe Gottes (als der Folge seines Zornes) verfallen sei alle Welt, d. i. Juden sowohl als Heiden. Die Juden insbesondere als diejenigen, die im Gesetze sind, sollen aus diesen Zeugnissen lernen, daß das Gesetz, so sehr sie sich desselben auch als ihres größten Vorzugs rühmen, gleichwohl nicht das Mittel ist, Erlösung von Schuld und Strafe und somit Heil zu erlangen: denn weil durch das Gesetz für alles Fleisch Erkenntniß der Sünde kommt, so kann aus Werken des Gesetzes d. i. aus Werken, wie das Gesetz sie verlangt, für Solche, die Fleisch sind, unmöglich Rechtfertigung — nämlich Rechtfertigung vor Gott — kommen und folgeweise auch nicht Heil.**

V. 19. V. 19. In οἴδαμεν δέ steht δέ metabatisch, indem es, ganz wie

V. 5 dieſes Capitels, dazu dient, eine neue Gedankenreihe, angeknüpft an den vorhergehenden Schriftbeweis, in die Rede einzuführen. Zweck der Formel οἴδαμεν δέ, die theils in gleicher, theils in veränderter Form und Verbindung häufig vorkommt, iſt gemäß dem Begriffe des Wiſſens, den mit ὅτι oder in anderer Conſtruction nachfolgenden Satz als einen über allen Zweifel erhabenen hinzuſtellen. Aus ihrer Zuſammenſtellung mit den in der Anrede gebräuchlichen Formeln οἴδατε δέ, οὐκ οἴδατε, ἢ οὐκ οἴδατε ergibt ſich, daß ſie auf communicativer Redeweiſe beruht. Die wiſſenden Subjecte ſind hiernach der Sprechende und die Angeredeten, mithin hier der Apoſtel und ſeine Leſer, ſo zwar, daß Jener, was er ſelbſt weiß, als etwas auch von Dieſen Gewußtes, mithin als zweifellos anerkannte Wahrheit hinſtellt. Von dem βλασφημούμεθα V. 8 unterſcheidet ſich alſo der Ausdruck, was den Sinn der 1. Perſ. Plur. betrifft, eben ſo weſentlich wie von dem προηγιασάμεθα V. 9: bezeichnet er doch weder die Bekenner des Evangeliums überhaupt, noch den Apoſtel dergeſtalt, daß er ſeine Leſer, um ſie in die Betrachtung hereinzuziehen, im Geiſte gleichſam nur mitreden läßt! Die verſchiedene Schattirung des Sinnes erhellt natürlich hier wie dort aus dem Zuſammenhange. Uebrigens erſcheint die Formel οἴδαμεν δέ, wenn wir ſie in der angegebenen Weiſe faſſen, als ganz beſonders geeignet, eine argumentatio ex concessis in die Rede einzuführen. Daß ſie dieſem Zwecke auch hier dienen ſoll, erhellt namentlich daraus, daß die folgenden Sätze ὅτι — θεῷ weſentlich darauf berechnet ſind, zu dem für die dialektiſche Entwicklung ſo wichtigen Satze: διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ (V. 20) ungezwungen hinüberzuleiten.— Den Satz: ὅτι ὅσα — λαλεῖ faſſen ſämmliche Ausleger als einen allgemeinen Grundſatz, den der Apoſtel hier aufſtelle, um die Anwendung der citierten Schriftzeugniſſe auf die Juden zu ſichern. De Wette findet denſelben, je nachdem der Dativ τοῖς ἐν τῷ νόμῳ entweder heißen ſolle: „von denen im Geſetz“ oder: „für die im Geſetz,“ entweder zu weitgreifend oder zu unbeſtimmt. Sicher iſt, daß die fragliche Faſſung zu einem durchaus ungehörigen Sinne führen würde. Allerdings nämlich konnte behauptet werden, daß das Geſetz, was es ſage, für die im Geſetz rede, keineswegs aber, daß es dies zu dem durch ἵνα — θεῷ bezeichneten Zwecke thue. Oder waren etwa alle Ausſprüche des Geſetzes, mithin auch die auf das bürgerliche und das Cerimonialgeſetz bezüglichen, der Art, daß ſie den Zweck gehabt hätten, jeden Mund und mithin auch den Mund der Heiden vor Gott verſtummen zu machen und alle Welt als vor ihm ſtraffällig erſcheinen zu laſſen? Gewiß nicht. Offenbar alſo hat der Satz: ὅσα ὁ νόμος λέγει hier keineswegs eine ſolche Allgemeinheit, wie er, losgeriſſen von ſeinem Zuſammenhange und

V. 19.

V. 19. bloß nach dem pluralischen ὅσα beurtheilt, an und für sich haben könnte. Vielmehr ist derselbe, ganz wie oben der Satz: κατὰ ἄνθρωπον λέγω und weiter unten (V. 22) der Satz: οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, mit einer aus dem Zusammenhange sich ganz von selbst ergebenden Beschränkung aufzufassen. Diese Beschränkung aber besteht hier in dem zu ergänzenden ἐν τούτοις, im Deutschen auszudrücken durch ein einzuschaltendes „hier". Sprachlich hat diese Ergänzung durchaus keine Schwierigkeit. Daß nämlich demonstrative Beziehungen, wo sie aus dem Zusammenhange ersichtlich sind, im Griechischen meist weggelassen werden, bedarf kaum der Erwähnung. Nicht zu übersehen ist außerdem, daß der Apostel im relativen Satzglied λέγει, im demonstrativen λαλεῖ gebraucht. Sicherlich ist dieser Wechsel im Ausdruck kein zufälliger, sondern ein in der verschiedenen Bedeutung beider Verba begründeter. Λέγειν nämlich wird stets mit Beziehung auf den Inhalt eines Gesprochenen, λαλεῖν dagegen ohne diese Beziehung gebraucht (s. Krüger Gr. Spr. §. 40 unter λέγω, Matth. IX, 33 als Beleg für λαλεῖν). Bei Citaten kann hiernach, da es bei solchen wesentlich auf den Inhalt ankommt, nur λέγειν, nicht λαλεῖν stehn. Wenn also Paulus in dem fraglichen Satze gerade λέγει braucht, während in dem correspondierenden Satze λαλεῖ folgt, so gibt er damit seinen Lesern einen sehr deutlichen Fingerzeig, daß das ὅσα lediglich mit Beziehung auf die citierten Schriftstellen zu verstehen sei. — Von den Begriffen νόμος und λέγει ist übrigens νόμος der betonte. Wäre es nämlich λέγει, so würde die Stellung invertiert sein und mithin: λέγει ὁ νόμος lauten müssen. Die Hervorhebung von νόμος zeigt aber, daß dieser Begriff es ist, an den die folgende Beweisführung anknüpft. In Bezug auf das Gesetz nämlich will der Apostel V. 19 und 20 darthun, daß es nicht Mittel der Rechtfertigung und folglich auch nicht Mittel des Heiles sein könne. Was aber bezeichnet hier der Begriff ὁ νόμος? Zunächst erhellt klar aus dem Zusammenhange, daß der Begriff hier keinen Falls Gegensatz zu den Propheten und den Hagiographis sein kann: denn von den citierten Stellen war nach dem oben Bemerkten keine einzige demjenigen Theile des A. T., welcher speziell ὁ νόμος hieß, d. i. dem Pentateuch entlehnt. Eben so wenig aber kann damit das A. T. als Complex heiliger Schriften gemeint sein. Denn erstens dürfte ein so befremdender Gebrauch des Wortes, obwohl allgemein angenommen, überhaupt nicht zu erweisen stehen *); zweitens aber dürfte schon das dagegen

*) Am meisten scheint derselbe durch Stellen wie Joh. X, 34; XII, 34; XV, 25 und 1 Kor. XIV, 21 unterstützt zu werden. Offenbar jedoch liegt hier überall die Idee

sprechen, daß das gleich folgende: „τοῖς ἐν τῷ νόμῳ“ doch unmöglich V. 19.
heißen kann: „für die, welche im A. T. als einem Complex heiliger Schriften sind,“ ein Grund jedoch, warum dasselbe Wort in demselben Satze plötzlich seine Bedeutung verändert haben sollte, hier durchaus nicht ersichtlich ist. Es bleibt also m. E. nur eine Erklärung übrig: νόμος ist hier das Wort Gottes, insoweit es Gesetz, d. i. Richtschnur des göttlichen Rechtes ist, und hat mithin seinen Gegensatz an dem Worte Gottes, insoweit es Verheißung ist. Bezeugt aber wird das Gesetz in denselben Schriften, in denen auch die Verheißung bezeugt wird, d. i. in den Schriften des alten Testamentes, ohne daß bei solchem Zeugniß eine Unterscheidung dieser Schriften nach bestimmten Classen irgendwie in Betracht kommt. Immerhin mag man also, wo von schriftlichen Zeugnissen der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, nicht von dieser Offenbarung an sich, die Rede ist, die Bezeichnung ὁ νόμος als Bezeichnung des „alten Testamentes“ nehmen; nur vergesse man dabei nicht, daß diese Bezeichnung bloß von dem alten Testamente, insoweit es „Gesetz“, nicht von dem alten Testamente, insoweit es zugleich auch „Verheißung“ ist, mithin vom alten Testamente bloß unter festbestimmter Beschränkung gelten kann. Gesetz und Verheißung aber sind eben jene λόγια τοῦ θεοῦ, mit welchen nach V. 2 dieses Cap. die Juden betraut wurden. Warum nun der Apostel hier nur den einen Theil dieser λόγια, d. i. das Gesetz und nicht auch den andern, d. i. die Verheißung nennt, ist selbstredend klar: es handelte sich nämlich hier nur um solche Aussprüche, in denen Alle für Sünder erklärt werden, mithin nur um Aussprüche des richtenden Gesetzes, nicht zugleich um Aussprüche tröstender Verheißung. — In τοῖς ἐν τῷ νόμῳ bezeichnet der von λαλεῖ abhängige Dativ, wie der Dativ bei den Verbis des Sprechens überhaupt (s. Krüger Gr. Spr. §. 48, 7, A. 13), wem die Rede gilt, wen sie angeht (πρός mit dem Accusativ würde bezeichnen, an wen sie gerichtet wäre). Er ist deshalb weder ein Dativ des Interesses (dativ. commodi), noch ein Dativ der Relation, sondern ein objectiver Dativ zur Bezeichnung der betheiligten

---

zu Grunde, daß Etwas entweder nach Gottes Urtheil der Fall sei oder nach Gottes Willen geschehen solle. Dies aber ist doch wohl nichts Anderes, als die Idee des Gesetzes, welches als göttlich geoffenbarte Rechtsnorm zwar im alten Testament überliefert, keineswegs jedoch das alte Testament selbst ist. Grund des fraglichen Mißverständnisses ist wohl nur der, daß man das Gesetz bloß als Inbegriff bestimmter Gebote oder Verbote, mithin zu eng faßte, indem man dabei ganz übersah, daß dasselbe überhaupt thetischer Natur und mithin auch Norm des Urtheilens und Richtens ist.

V. 19. Person. Das ἐν bei νόμῳ bezeichnet die Sphäre, in der sich die Gemeinten befinden. Diejenigen, deren Lebenssphäre der νόμος, d. i. das durch Moses geoffenbarte Gesetz ist, sind natürlich die Juden. Es fragt sich nun aber, welches Wort in dem Ausdruck ἐν τῷ νόμῳ das betonte ist. Die Wahl kann hier nur zwischen ἐν und νόμῳ sein. Betont man νόμῳ, so schließt dies als Gegensatz in sich: καὶ οὐ τοῖς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ: denn nur Gesetz und Evangelium sind Gegensätze, wenn von dem Worte Gottes (von positiver Gottesoffenbarung) die Rede ist. Dieser Gegensatz würde nun hier ganz und gar keinen Sinn haben, und es bleibt daher nur übrig, als betontes Wort das ἐν anzusehen. Der auf ἐν ruhende Accent ist natürlich, ganz wie Cap. II, 12 in dem parallelen Ausdrucke: ὅσοι ἓν*) νόμῳ ἥμαρτον, ein rhetorischer, und wir erhalten demnach den verschwiegenen Gegensatz: καὶ οὐ τοῖς ἔξω (wobei τοῦ νόμου weggelassen bliebe), ein Gegensatz, der kürzer: καὶ οὐ τοῖς ἀνόμοις (vgl. Apg. II, 23; 1 Kor. IX, 21) lauten und natürlich auf die Heiden als die außerhalb jener Sphäre göttlicher Offenbarung Befindlichen gehen würde. So wenig man hiernach übersetzen kann: „für die, welche im Gesetze stehen", wobei man den Ton auf „Gesetze" legt, eben so wenig darf man auch übersetzen: „für die, welche im Gesetze stehen." Keinen Falls nämlich hätte, wenn das „stehen" zu betonen wäre, das οὖσιν nach τοῖς fehlen dürfen. Für den Sinn ist nun die oben gegebene Auslegung des τοῖς ἐν τῷ νόμῳ von nicht geringer Erheblichkeit. Der Apostel argumentiert nämlich in folgender Weise: „Das Gesetz redet in den angeführten Stellen zwar von allen Menschen, mithin, wie oben bewiesen war, auch von den Heiden; was es aber hier von Allen sagt, das redet es doch, wie Niemand bestreiten wird, darum noch keineswegs für Alle; vielmehr thut es diese Aussprüche eben nur für die, welche in ihm, nicht für die, welche außer ihm stehen und mithin Nichts von ihm wissen können." — Das ἵνα — θεῷ bezeichnet von dem Satze: ὅτι ὅσα — λαλεῖ den Zweck: „es soll durch diese Aussprüche des Gesetzes bewirkt werden, daß eben jeder Mund und mithin auch ihr Mund (d. i. der Mund derer, die im Gesetze sind) vor Gott gestopft werde und straffällig vor ihm erscheine alle Welt, mithin die Heidenwelt nicht etwa allein." Der Apostel macht also, um das πάντας V. 9 zu erweisen, von den citierten Schriftstellen eine doppelte Anwendung: zuerst nämlich (V. 9) durch die starke Betonung des πάντας eine Anwendung auf die Hei-

*) Ἓν ist Röm. II, 12 in ausdrücklichen Gegensatz zu διὰ gestellt und deshalb mit dem Accent zu versehen (s. oben S. 3).

den, hier durch die ſtarke Betonung des πᾶν vor στόμα und des V. 19.
πᾶς vor κόσμος eine Anwendung auf die Juden. Wenn wir in V. 9. zu πάντας ergänzten: „und folglich nicht die Juden allein," hier aber zu πᾶν und πᾶς: „und folglich nicht die Heiden allein," ſo erklärt ſich dieſe Verſchiedenheit der Ergänzung ganz von ſelbſt aus der Verſchiedenheit des Zuſammenhanges. Der Ausdruck φραγῇ = „geſtopft werde" (von φράσσειν obturare) wie auch der Ausdruck ὑπόδικος γένηται (= „der δίκη d. i. der Strafe verfallen ſei") beruht nach Calvin's treffender Bemerkung auf einer metaphora a judiciis petita, ubi reus, si quid habet ad justam defensionem, vices dicendi postulat, ut quae sibi imposita sunt purget: si vero conscientia sua premitur, silet ac tacitus exspectat suam damnationem, suo jam silentio damnatus. Man ſieht alſo, daß der Apoſtel die Idee des göttlichen Richtens, aus welcher er, anknüpfend an die V. 4 citierte Pſalmſtelle, bisher argumentiert hatte, auch hier noch feſthält. Zu φραγῇ gehört der Dativ τῷ θεῷ = „vor Gott, Gott gegenüber" (ſ. Krüger Gr. Spr. §. 48, 4, A. 2) eben ſo gut wie zu ὑπόδικος γένηται. Wäre derſelbe bloß auf ὑπόδικος γένηται zu beziehen, ſo müßte die Wortſtellung nothwendig lauten: καὶ ὑπόδικος τῷ θεῷ γέν. πᾶς ὁ κόσμος. Die Stellung des Begriffes am Schluſſe des zweiten Satzes bezeichnet alſo deſſen Zugehörigkeit zu den Prädicaten beider Sätze *). Für den Sinn hat dieſe Beziehung von τῷ θεῷ auch auf φραγῇ den Vortheil, daß die Rede dadurch mehr Anſchaulichkeit gewinnt, indem auf dieſe Weiſe die Welt als vor Gottes Richterſtuhl ſtehend und Gott als in jenen Worten (V. 10—18) ſeine Richterſprüche fällend, mithin ſinnlich gedacht und bezeichnet wird. Das „Geſtopftwerden" eines jeden Mundes erfolgt natürlich durch dieſe Ausſprüche des göttlichen Geſetzes, vorausgeſetzt, daß die Welt dieſelben hört und durch ſie als Sprüche Gottes ſich richten läßt. Geſtopft aber wird jeder Mund für etwaige Entſchuldigungen. — Daß nun die Juden, wie Cap. II, 17—23 erwähnt war, ſich des Geſetzes als ihres größten Vorzugs mit ſtolzer Selbſtüberhebung rühmten, ſtand in ſchneidendem

*) Eine ähnliche Stellung ſ. Sophocl. Oed. R. 601 — 602: ἀλλ' οὔτ' ἐραστὴς τῇδε τῇς γνώμης ἔφυν, οὔτ' ἄν μετ' ἄλλου δρῶντος ἂν τλαίην ποτέ, wo der Sinn iſt: „weder hegte ich 'jemals' dieſen Plan, noch werde ich ihn 'jemals' hegen." Zu τλαίην ergänze man nämlich: ἐραστὴς φῦναι, nicht, wie die Ausleger wollen, δρᾶν. — S. ferner Demosth. Ol. III (II) §. 5: εἰ γὰρ τότε ἐκεῖσε ἐβοηθήσαμεν, ὥσπερ ἐψηφισάμεθα, προθύμως, οὐκ ἂν ἠνώχλει νῦν ἡμῖν ὁ Φίλιππος σωθείς, zu welcher Stelle Bremi bemerkt: προθύμως quidem cum utroque verbo jungendum: sed recte ita interpungitur, ut tota ejus vis ad ἐβοηθήσαμεν, in quo est nervus rei, trahatur.

V. 19. Widerſpruche damit, daß es dem Geſagten zufolge eben das Geſetz ſelbſt war, von dem dies Geſtopftwerden jedes Mundes und mithin auch des ihrigen ausging. — Ὑπόδικος iſt hier durch ſeine Stellung als betonter Begriff und dadurch als ein Moment des Gedankens bezeichnet, das für die folgende Argumentation weſentlich in Betracht kommt. Mit dem δικαιωθήσεται V. 20 ſteht es, wie die ſpätere Entwickelung dieſes Begriffes ergeben wird, ſachlich in genauem Zuſammenhang. „Der Strafe Gottes verfallen" iſt die Welt, ſofern ſie ὑφ' ἁμαρτίαν (ſ. V. 9) und folglich auch ὑπ' ὀργήν iſt: denn die Strafe der Sünde iſt Ausfluß des Zornes über die Sünde. Es zeigt ſich alſo, daß die Idee des göttlichen Zornes auch hier wieder durchklingt. — Γένηται ſteht hier, entſprechend dem γινέσθω V. 4, = „erſcheine". Als ſtraffällig aber „erſcheint" die Welt, wenn es ſich zeigt, daß ſie vermöge ihrer Schuld Strafe verwirkt hat. — Κόσμος iſt hier wie V. 6 die Geſammtheit der Menſchen; das dabei ſtehende πᾶς ſchließt als betonter Begriff einen Gegenſatz in ſich. An ſich iſt dies nur: „und mithin nicht bloß ein Theil der Welt", hier jedoch, wo lediglich an den Unterſchied zwiſchen Juden und Heiden gedacht wird, das Beſtimmtere: „und mithin nicht etwa bloß die Heiden."

V. 20. V. 20 enthält den Grund, weshalb das ὅσα — λαλεῖ zu dem angegebenen Zwecke Statt finde: „weil aus Werken, wie das Geſetz ſie gebietet, überhaupt kein Fleiſch Rechtfertigung vor Gott finden kann, ſo redet das Geſetz, was es in den angeführten Ausſprüchen mit Beziehung auf Alle ſagt, gerade für die im Geſetze, damit ſie inne werden, daß ſie ſolchen Ausſprüchen gegenüber eben ſo wenig wie die Heiden eine Entſchuldigung haben, vielmehr ihre gleiche Straffälligkeit vor Gott bereitwillig anerkennen." Worauf dieſe Argumentation abzweckt, leuchtet ein: es ſoll dadurch das Vertrauen auf die rechtfertigende Kraft von Geſetzeswerken als nichtig nachgewieſen, dadurch aber der Satz, daß die Rechtfertigung nur auf einem anderen Wege erlangt werden könne, vorbereitet werden. In der Conſtruction iſt alſo der Satz von ὅσα — λαλεῖ, nicht von ἵνα — τῷ θεῷ abhängig. Nicht zu überſehen iſt, daß als Cauſalpartikel διότι ſteht. Abweichend von ihrem claſſiſchen Gebrauche (= διὅ, τι quocirca ſ. Viger. ed. Herm. p. 549, ſeltener = ὅτι ibid. not. 3) hat dieſe Partikel im N. T. nur die Bedeutung von διὰ τοῦτο ὅτι = propterea quod, bezeichnet alſo im Unterſchiede von den anderen Cauſalpartikeln einen Grund ſtets mit der Andeutung, daß ein beſonderes Gewicht auf ihn gelegt werde. Durch die Wahl dieſer Partikel iſt alſo angezeigt, daß

der durch sie eingeführte Satz in der vorliegenden Argumentation ein V. 20.
besonderes wesentliches Glied sei. Mit einem Punkt vor διότι zu interpungieren, dürfte weder hier, noch an anderen Stellen des N. T. statthaft sein, da die Abschwächung der Partikel zu einem bloßen γάρ nicht nachzuweisen steht. In ἐξ ἔργων νόμου bezeichnet das ἐξ die ἔργα νόμου als Grund des δικαιωθήσεται (= „in Folge von Gesetzeswerken s. Winer Gramm. S. 440; Krüger Gr. Spr. §. 68, 17, A. 10). Zu beachten ist hierbei, daß die Worte durch Inversion an die Spitze des Satzes gerückt und dadurch als dasjenige Moment des Gedankens, welches für die Argumentation das meiste Gewicht habe, deutlich bezeichnet sind. Von den beiden Begriffen ἔργων und νόμου ist der betonte ἔργων, nicht νόμου: denn entgegengesetzt sind nicht Gesetzeswerke anderen Werken, sondern Werke des Gesetzes als Werke, welche an sich betrachtet Rechtfertigung bringen müßten dem Gesetze selbst als demjenigen, welches statt Rechtfertigung nur Erkenntniß der Sünde bringt. Welches sind nun aber ἔργα νόμου? Wir antworten: „es sind Werke, wie das Gesetz sie verlangt." Der Genitiv νόμου ist nämlich ein possessiver (s. Krüger Gr. Spr. §. 47, 6, A. 9) und bezeichnet mithin die ἔργα als solche, wie sie dem νόμος d. i. dem geoffenbarten Gesetz eigenthümlich sind (= ἔργα οἷά ἐστι νόμου). Selbstverständlich sind dies vollkommene Werke, d. i. Werke, welche aus vollkommener Liebe hervorgehen. Ohne Zweifel sind dies nun Werke, wie sie nach Röm. II, 13 an sich betrachtet Rechtfertigung bringen müßten. Wenn also der Apostel hier gleichwohl für alles Fleisch die Möglichkeit leugnet, aus solchen Werken Rechtfertigung vor Gott zu erlangen, so liegt der Grund hiervon wesentlich darin, daß kein Einziger, eben weil er Fleisch ist, solche Werke stets und in vollkommener Weise zu thun vermag. Das οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ ist nach bekanntem Hebraismus (s. Winer Gramm. S. 196), der vom Apostel hier zu einer nachdrucksvollen Paronomasie mit dem πᾶν und πᾶς des vorhergehenden Verses benutzt wird, = οὐ δικαιωθήσεται οὐδεμία σάρξ. Die Bedeutung von δικαιωθήσεται ist aus der seines Stammwortes, des Adjectivs δίκαιος, zu entwickeln. Δίκαιος heißt, wer in jeder Hinsicht ist, was er dem Gesetze nach sein soll. Nach Analogie der Verba auf όω (s. Kühner Ausf. Gr. §. 368, A. 1 c) muß nun das davon gebildete δικαιόω factitive Bedeutung haben. Seine Grundbedeutung ist folglich: „zu einem δίκαιος machen", d. i. machen (bewirken), daß Einer ein δίκαιος werde oder als ein δίκαιος erscheine. Ein solches Gerechtmachen geschieht natürlich, sofern von einem Richter die Rede ist, lediglich durch ein

V. 20. Gerechtſprechen. Daß nun hier an ein Gerechtſprechen, mithin an einen richterlichen Act Gottes zu denken iſt, unterliegt nach dem Zuſammenhange keinem Zweifel: denn nicht allein im Vorhergehenden war von Gottes Richten die Rede, ſondern auch das gleich folgende ἐνώπιον αὐτοῦ weiſt auf ein Richten Gottes entſchieden hin. Das Futurum ſteht hier, ähnlich wie in κρινεῖ V. 6, zur Bezeichnung deſſen, was für alle Zukunft nicht geſchehen wird, weil es der Natur der Sache nach überhaupt nicht geſchehen kann. Von größter Wichtigkeit für das Verſtändniß unſerer Stelle iſt nun das πᾶσα σάρξ. Entſprechend dem πᾶν vor στόμα und dem πᾶς vor κόσμος iſt auch das πᾶσα vor σάρξ betonter Begriff, als ſolcher den Gegenſatz in ſich ſchließend: „und folglich nicht bloß etliches Fleiſch“, ein Gegenſatz, der nach dem Zuſammenhange hier beſtimmter ſo lauten würde: „und folglich nicht bloß der Jude, obgleich er unter dem Geſetze ſteht, ſondern eben ſo ſehr auch der Heide, wenn er ſich unter das Geſetz ſtellen, d. i. wenn er Jude werden wollte.“ Daß nun πᾶσα σάρξ hier die Menſchen in ausnahmloſer Allgemeinheit bezeichne, iſt nicht ſtreitig, wohl aber, ob dieſe Bezeichnung mit oder ohne Nebenbegriff Statt finde. Ihren Urſprung hat dieſe im N. T. auch ſonſt vorkommende Ausdrucksweiſe bekanntlich im altteſtamentlichen Sprachgebrauche. Die entſprechenden hebräiſchen Worte bezeichnen, je nachdem man ſie durch πᾶν ὅ,τι oder durch πᾶς ὅστις σάρξ ἐστιν auflöſt, entweder die Geſammtheit der lebenden Geſchöpfe überhaupt, oder die Geſammtheit der lebenden Menſchen insbeſondere. Jeden Falls iſt es, wie die Vergleichung der dieſen Ausdruck enthaltenden Stellen zeigt, nur die Geſammtheit lebender und zwar leiblicher Weſen, die auf dieſe Weiſe bezeichnet wird. Hergenommen iſt die Bezeichnung daher, daß das Fleiſch bei allen lebenden Weſen, inſofern ſie leiblicher Natur ſind, ein charakteriſtiſches Merkmal ihrer ſinnlichen Erſcheinung iſt. Grundbegriff von σάρξ iſt hiernach der des ſinnlich natürlichen Lebens, weshalb auch die LXX das בָּשָׂר an allen betreffenden Stellen nicht durch πᾶν κρέας (denn κρέας bezeichnet den Begriff „Fleiſch“ nur mit Bezug auf einen todten Körper), ſondern ſtets durch πᾶσα σάρξ wiedergegeben haben. Seinen Gegenſatz hat alſo σάρξ an dem überſinnlich geiſtigen und ſomit göttlichen Leben, d. i. an dem πνεῦμα (ſ. Joh. III, 6). Die Idee der Geſammtheit kann es hiernach nur dann bezeichnen, wenn auf charakteriſtiſche Eigenſchaften alles ſinnlich natürlichen Lebens, d. i. auf Eigenſchaften, durch welche ſich daſſelbe von dem überſinnlich geiſtigen Leben, mithin von dem πνεῦμα unterſcheidet, Rückſicht genommen wird. Je nachdem nun bald die eine, bald die andere dieſer

Eigenschaften vorschwebt, ist der Sinn des Ausdrucks *πᾶσα σάρξ* nach V. 20.
verschiedenem Zusammenhange verschieden aufzufassen. Soll namentlich die Gesammtheit der Menschen auf diese Weise bezeichnet werden, so ist es bald deren physische Hinfälligkeit und Vergänglichkeit, bald deren sittliche Schwäche und Gebrechlichkeit, bald deren Armuth und Niedrigkeit u. s. w., was als Gegensatz gegen correlate Eigenschaften eines übersinnlich geistigen und somit göttlichen Lebens, sei es bestimmter oder unbestimmter, dem Gedanken zu Grunde liegt. Ohne einen durch den Inhalt des jedesmaligen Satzes bedingten, wenn auch mitunter nur leise angedeuteten Nebenbegriff steht also der Ausdruck *πᾶσα σάρξ* überhaupt nicht. Daß er die Menschen bloß nach ihrer Gesammtheit bezeichne, ist um so weniger glaublich, als die Sprache hierfür einen ganz anderen Ausdruck, nämlich כָּל־חַי, hatte. Was insbesondere dieses כָּל־חַי betrifft, so findet es sich namentlich auch in einer Stelle des A. T., die hinsichtlich ihres Inhalts die größte Aehnlichkeit mit der unsrigen darbietet, und die wir deshalb hier genauer betrachten müssen. Es ist die Stelle Ps. CXLIII, 2, nach der Uebersetzung der LXX lautend: *ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν.* Abgesehn von dem *σοῦ*, wofür hier nach anderem Contexte *αὐτοῦ* steht, wie auch von der Stellung des *ἐνώπιόν σου*, unterscheidet sich diese Psalmstelle von der unsrigen überhaupt nur in zwei Punkten, nämlich 1) darin, daß statt *πᾶσα σάρξ* dort *πᾶς ζῶν* steht, 2) darin, daß dem *δικαιωθήσεται* dort das *ἐξ ἔργων νόμου* als nähere Bestimmung fehlt. Beide Punkte lassen jedoch den Kern des Gedankens unberührt, und wir sind daher zu der Voraussetzung, dem Apostel habe hier jene Psalmstelle bestimmt vorgeschwebt, vollkommen berechtigt. Außer unserer Stelle ist es noch Gal. II, 16, wo Paulus denselben Gedanken fast mit denselben Worten (*διότι οὐ δικαιωθήσεται ἐξ ἔργων νόμου πᾶσα σάρξ*) ausspricht. Es fragt sich nun: sind diese Unterschiede zufällig? Bei der genauen Schriftkenntniß des Apostels würden wir diese Frage, selbst wenn jene Abweichungen nur an einer einzigen Stelle vorkämen, entschieden verneinen müssen. Sicherlich hatte Paulus einen Grund, weshalb er die alttestamentlichen Schriftworte hier und Gal. II, 16 in der angegebenen Weise veränderte. M. E. ist dieser Grund kein anderer, als der, daß der Apostel die fraglichen Worte, wie sie im Lichte des Evangeliums verstanden werden mußten, seinen Lesern erklären wollte. Eine Erklärung also ist das *ἐξ ἔργων νόμου*, eine Erklärung das *πᾶσα σάρξ*. Was zunächst das *ἐξ ἔργων νόμου* betrifft, so war dieser Zusatz deshalb nöthig, weil Paulus seinen Lesern sagen wollte, daß es ja dennoch eine Rechtfertigung, nämlich eine

V. 20. Rechtfertigung durch Glauben, gebe. Unstreitig würde also jener Satz, wenn er ohne die Beschränkung ἐξ ἔργων νόμου, mithin absolut gefaßt worden wäre, dieser Predigt des Evangeliums geradezu widersprochen haben. In wesentlichem Zusammenhange mit diesem Zusatze stand nun aber die Vertauschung des πᾶς ζῶν mit πᾶσα σάρξ. Sie bezweckt, die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung vor Gott „ἐξ ἔργων νόμου“ als eine solche nachzuweisen, die aus einer wesentlichen Beschaffenheit aller Menschen, nämlich daraus folge, daß jeder Lebendige „σάρξ“ ist. Inwiefern dies nun ein Grund sei, der jene Unmöglichkeit darthue, kann hinwiederum nur aus der Natur des Gesetzes erkannt und mithin erst bei Erklärung des Satzes: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας vollständig entwickelt werden. Mit welchem Nebenbegriff aber der Ausdruck πᾶσα σάρξ hier gebraucht sei, erhellt schon jetzt: es ist der Nebenbegriff des ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, das mit Bezug auf Alle durch V. 10—18 so nachdrücklich erwiesen war. Dieser Sinn des Wortes ist denn auch seinem sonstigen Gebrauche vollkommen entsprechend. Im Fleische nämlich wohnt nach Cap. VII, 18 nichts Gutes, sondern die Sünde. Wer also σάρξ ist — und dies ist ja jeder Lebendige — der muß eben damit, daß im Fleische die Sünde wohnt, auch unter der Sünde sein. Unmöglich aber kann, wer unter der Sünde ist, Rechtfertigung aus Werken haben: denn eine solche hat nur, wer ohne Sünde ist. Wie wichtig also die Vertauschung von πᾶς ζῶν mit πᾶσα σάρξ war, leuchtet ein: es würde ohne sie ein wesentliches Glied des Beweises gefehlt haben. — Der Ausdruck ἐνώπιον αὐτοῦ heißt gemäß der Abstammung des ἐνώπιον von ὤψ: „vor seinem Angesicht.“ Es folgt daraus, daß die Rechtfertigung ein richterlicher Act in der Anschauung Gottes ist, ein Act nämlich, wonach Gott Jemanden als gerecht und somit als einen Solchen ansieht, an dem keine Schuld hafte, und den folglich auch keine Strafe treffen könne. — Zu beachten ist ferner, daß ἐνώπιον αὐτοῦ hier am Schlusse des Satzes steht, während in der parallelen Psalmstelle ἐνώπιόν σου dem οὐ δικαιωθήσεται nachfolgt und πᾶς ζῶν den Beschluß macht. Zweck dieser Inversion ist wohl, αὐτοῦ mit besonderem Nachdruck hervorzuheben und dadurch den Gegensatz anzudeuten, daß die fragliche Rechtfertigung (die Rechtfertigung ἐξ ἔργων νόμου), „wenn auch vielleicht vor Menschen,“ doch nicht „vor Gott“ möglich sei, ein Gegensatz, wie er sich auch Cap. IV, 2 zwar nicht ausgesprochen, aber bestimmt genug angedeutet findet. — Wir kommen nun auf den Satz: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Durch γάρ angeknüpft erscheint er als Grund des durch διότι eingeführten Satzes: „weil durchs Gesetz Erkenntniß der Sünde kommt, so kann aus Werken des Gesetzes unmöglich Rechtferti-

gung, nämlich Rechtfertigung vor Gott, kommen.“ Die betonten Begriffe, als solche durch Inversion bezeichnet und versteckte Gegensätze enthaltend, sind *νόμου* und *ἁμαρτίας*. Als Prädicat ist *ἐστὶν* (= „findet Statt“) bei *διὰ νόμου* zu ergänzen (s. Krüger Gr. Spr. §. 62, 3, A. 4). Für wen mittelst des Gesetzes *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* Statt finde, ist nicht gesagt, weil es sich aus dem vorhergehenden Satze von selbst ergab: natürlich für alles Fleisch, insofern es — was hier stillschweigende Voraussetzung bildet — unter dem Gesetze steht. Worin diese *ἐπίγνωσις* d. i. „diese Erkenntniß“ der Sünde bestehe, ist eben so wenig zweifelhaft: sie besteht in der lebendigen Einsicht, daß man sich hinsichtlich seines ganzen Seins und Thuns mit dem göttlichen Gesetze im Widerspruch befinde. Vermittelt aber wird diese Erkenntniß „*διὰ νόμου*“, bei welchem Ausdruck, ganz wie V. 19, weder an den Pentateuch, noch an das alte Testament überhaupt, sondern lediglich an die *λόγια τοῦ θεοῦ*, insoweit sie Gesetz sind, zu denken ist. Warum nun das Gesetz, weit entfernt, Rechtfertigung aus Werken zu ermöglichen, vielmehr nur Erkenntniß der Sünde vermitteln könne, ergibt sich aus der Natur des Gesetzes gegenüber der Natur alles Fleisches. Das Gesetz nämlich, als geflossen aus dem Geiste Gottes, ist geistlich, der Mensch aber, als vom Fleische geboren (Joh. III, 6), fleischlich (Röm. VII, 14). Rechtfertigung aus Werken würde also das Gesetz nur dann bringen können, wenn es mit der Erkenntniß seiner geistlichen Gebote zugleich auch die Kraft, diese Gebote zu halten, d. i. den Geist mittheilte. Da es dies jedoch nicht vermag, so besteht seine Wirksamkeit lediglich darin, dem fleischlichen Menschen den Widerstreit seines ganzen Seins und Thuns mit Gottes Geboten aufzudecken d. i. ihn zur Erkenntniß seiner Sünde zu führen. Vermag es also Nichts mehr als dies, so ist es offenbar nicht das Mittel, durch welches Juden und Heiden, als sämmtlich *ὑφ' ἁμαρτίαν* und folglich auch *ὑπ' ὀργήν* befindlich, dem gerechten Zorne Gottes entgehen d. i. das Heil*) erlangen können. Wäre das Gesetz, was es nicht ist und seiner Natur nach nicht sein kann, — Mittel der Rechtfertigung, so könnte der Heide nur so des Heiles theilhaftig werden, daß er sich unter das Gesetz stellte, d. i. nur so, daß er Jude würde: Weltreligion wäre dann das Gesetz und die Verheißung abgethan. V. 20.

*) Daß „dem Zorne Gottes entgehen“ und „das Heil erlangen“ nur verschiedene Ausdrücke zur Bezeichnung derselben Sache sind, beweist das Wort *σωτηρία*, welches wir im Deutschen durch „Heil“ übersetzen: von *σώζειν* abgeleitet bezeichnet es an sich „Bewahrung“, geht dann aber im biblischen Sprachgebrauche in die speziellere Bedeutung „Bewahrung vor dem göttlichen Zorn“ über.

V. 21—26. Was also dem Gesagten zufolge als Gegentheil der Sünde wesentliche Bedingung des Heiles ist — Gerechtigkeit nämlich und zwar Gerechtigkeit, wie sie Gott eignet, d. i. wahre und vollkommene Gerechtigkeit, das konnte, da dies durch das Gesetz nicht möglich war, nur ohne das Gesetz kommen. Wirklich ist nun auch eine solche Gerechtigkeit, wie als Thatsache vorliegt, nicht durch, sondern ohne das Gesetz, — nämlich durch das Evangelium — geoffenbart worden. Obwohl aber geoffenbart ohne das Gesetz erscheint sie dennoch nicht als eine solche, die in keiner Beziehung zu dem Gesetze stände, vielmehr als eine Gerechtigkeit, von der das Gesetz selbst und die Verheißung weissagend Zeugniß geben, als eine Gerechtigkeit also, die sich deutlich nur als Erfüllung von Gesetz und Verheißung kundgibt, — als Erfüllung des Gesetzes nämlich, weil sie eben Gottes gerechtigkeit, als Erfüllung der Verheißung, weil sie Gottesgerechtigkeit durch Glauben an Jesum Christum ist. Daß aber diese Gottesgerechtigkeit geoffenbart ist nicht durchs Gesetz, sondern durchs Evangelium, leuchtet ein: denn es ist ja eine Gottesgerechtigkeit — bestimmt für Alle und kommend über Alle, die da glauben, und wird folglich nicht durch Werke, wie das Gesetz sie vorschreibt, sondern lediglich durch Glauben, wie das Evangelium ihn predigt, — nämlich durch Glauben an Jesum Christum — erlangt. Gerade einer solchen Gerechtigkeit aber bedürfen Alle, gleichviel ob Juden oder Heiden. Daß nämlich hier von einem Unterschiede zwischen Beiden durchaus keine Rede sein könne, beweist die Thatsache, daß eben Alle ohne Ausnahme sündigten, in Folge dessen aber jenes Ruhmes ermangeln, den sie nothwendig haben müßten, wenn sie auf einem anderen Wege als dem des Glaubens Rechtfertigung finden wollten, jenes Ruhmes nämlich, wie ihn allein Gott hat, — des Ruhmes einer selbsteigenen Heiligkeit. Wollen sie also trotzdem, daß sie Sünder sind, Rechtfertigung vor Gott haben, so können sie diese nur geschenksweise d. i. nur durch Gottes Gnade kraft des Erlöstseins in der Lebensgemeinschaft mit Christo Jesu haben. Mittel der Rechtfertigung aber ist dies Erlöstsein in Christo deshalb, weil Christus laut der Predigt des Evangeliums Versöhnung und zwar Versöhnung durch Glauben in einem vollgültigen Lösegeld, — nämlich in dem Lösegeld seines für Alle vergossenen Blutes — bringt, dadurch aber bewirkt, daß Gott die von Christo, seinem Sohne, dargebrachte Sühne der Sünde, wofern wir anders durch den Glauben in Lebensgemeinschaft mit Christo stehen, vermöge seiner Gnade als eine

von uns dargebrachte annimmt, — ein klarer Beweis, daß Gott in der Rechtfertigung des Sünders, indem er Gnade übt und so seine Verheißung erfüllt, gleichwohl auch seine Gerechtigkeit erweist und so zugleich in vollkommenster Uebereinstimmung mit seinem Gesetze handelt.

V. 21. *Νυνὶ δέ* steht hier nicht im temporalen, sondern wie auch sonst häufig (s. z. B. Röm. VII, 17; 1 Kor. V, 11; XII, 18; XIII, 13; XV, 20) und wie auch lateinisch nunc vero, im logischen Sinne. Gegen die temporale Fassung spricht, daß ein Gegensatz zwischen sonst und jetzt durch Nichts angezeigt ist und erst V. 26, veranlaßt durch das *πρό* in *προγεγονότα*, in die Gedankenreihe eintritt. Der durch *νυνὶ δέ* eingeführte Satz gibt sich deutlich als Untersatz der V. 27 mit *οὖν* folgenden Conclusion kund. An und für sich würde freilich schon *δέ* ohne *νυνί* den Satz als Untersatz eines Schlusses bezeichnet haben. Da jedoch dieser Schluß nicht sogleich, sondern erst nach einer Reihe von anderen Sätzen folgt, so machte sich das Bedürfniß geltend, die logische Subsumtion deutlicher als durch ein bloßes *δέ* zu bezeichnen, mithin die metabatische Kraft von *δέ* durch ein vorgesetztes *νυνί* zu verstärken. Was nun den durch *νυνὶ δέ* eingeführten Gedanken betrifft, so ist dies im Wesentlichen derselbe, den der Apostel schon Cap. I, 17 ausgesprochen hatte. Man sieht, daß dieser frühere Satz, durch ein neues, auf die in V. 19 und 20 vorhergehende Argumentation gestütztes Moment (nämlich das *χωρὶς νόμου*) verstärkt, hier wieder aufgenommen und nur zu bestimmterem Inhalt entwickelt wird. Deutlich zeigt sich dies darin, daß den dort vorkommenden allgemeineren Ausdrücken hier concretere und enger begrenzende entsprechen: dem *δικαιοσύνη θεοῦ* hier das *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, dem *καθὼς γέγραπται* hier das *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*, dem *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* endlich hier das *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*. — Für den Sinn von besonderer Wichtigkeit ist die Inversion von *χωρὶς νόμου*. Obwohl nur adverbiales Object von *πεφανέρωται* steht es doch an einer Stelle des Satzes, die eigentlich nur dem Subject zukommt, — ein sicheres Merkmal, daß es dasjenige Moment des Gedankens ist, um welches sich die nachfolgende Argumentation dreht. Grundbedeutung von *χωρὶς* ist gemäß seiner Verwandtschaft mit *χωρίζειν* „abgesondert" oder „abgetrennt von". Diese Grundbedeutung des Wortes kommt nun aber, meist durch „ohne" übersetzbar, verschieden modificiert vor, nämlich 1) als Gegensatz von *σύν* (vgl. Matth. XIV, 21; XV, 38; 2 Kor. XI, 28, in welchen Stellen es = „ungerechnet" ist; ferner

V. 21.

V. 21. Röm. IV, 6; 1 Kor. IV, 8; Phil. II, 14; 1 Tim. V, 21; Philem. 14; Hebr. IV, 15); 2) als Gegenſatz von ἔν (vgl. Matth. XIII, 34; Joh. XV, 5, wo der Zuſammenhang mit dem vorhergegangenen ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ zu dieſer Faſſung*) nöthigt; Röm. VII, 9); 3) als Gegenſatz von διά oder μετά, ſofern dieſe Präpoſitionen zur Bezeichnung eines Mittels oder Werkzeugs dienen (vgl. Joh. I, 3; Röm. VII, 8; X, 14, wo χωρίς = εἰ μὴ διά iſt; Hebr. VII, 20. 21; IX, 7, wo das Blut als das Eingehn vermittelnd gedacht wird; Hebr. IX, 22, wo χωρίς = εἰ μὴ διά ſteht). Vom ſynonymen ἄνευ unterſcheidet es ſich dadurch, daß letzteres nur Gegenſatz von σύν iſt und außerdem noch die ſpezielle Bedeutung „ohne Mitwirkung", „ohne Zuthun oder Geheiß" hat (ſ. Krüger Gr. Spr. §. 68, 18, A.). Nach traditioneller Erklärung ſoll nun χωρὶς νόμου hier „ohne Zuthun des Geſetzes" heißen. Dagegen ſpricht jedoch Zweierlei: 1) daß hier χωρίς eine Bedeutung haben ſoll, die ſonſt nur ἄνευ hat, 2) daß ſo der ſchiefe Sinn entſteht, als habe die Offenbarung von Gottesgerechtigkeit an und für ſich ſo geſchehen können, daß ſie nicht von Gott allein ausging, ſondern daß noch etwas Anderes als ſelbſtſtändiger Factor dabei mitwirkte. Nach Verwerfung dieſer Erklärung alſo bleibt nur übrig, χωρίς als gleichbedeutend entweder mit οὐκ ἔν oder mit οὐ διά aufzufaſſen. Für die erſtere Faſſung ließe ſich das ἐν αὐτῷ aus der Parallelſtelle Cap. I, 17 anführen. Der Zuſammenhang mit dem Schlußſatze des vorhergehenden Verſes entſcheidet jedoch für die letztere Faſſung, wobei ſich übrigens von ſelbſt verſteht, daß ein ſubſtanzieller Unterſchied zwiſchen ἔν und διά hier nicht Statt findet, indem der Sinn der einen Präpoſition ganz in den der anderen überſpielt. Wir faſſen alſo mit Rückſicht auf den beſonderen Zuſammenhang das χωρὶς νόμου hier als reinen Gegenſatz zu διὰ νόμου V. 20, und der Ausdruck beſagt demnach, daß das Geſetz, da durch daſſelbe nur Erkenntniß der Sünde komme, bei Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes nicht dazu gedient habe, die Offenbarung Heil bringender Gottesgerechtigkeit zu vermitteln. Erſcheint nun χωρὶς νόμου in der That als Gegenſatz zu διὰ νόμου, ſo folgt, daß χωρίς mit rhetoriſchem Accent zu betonen iſt. Die ſcharfe Betonung von χωρίς zeigt aber, daß es dem Apoſtel nur um negative Bezeichnung des Mittels, welches zur Offenbarung

*) Der Satz iſt alſo = ὅτι οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν, εἰ μὴ ἐν ἐμοί. Wegen des ἔν in dieſer Verbindung verweiſen wir auf Joh. III, 21, wo in dem Satze ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα das ἔν die gleiche Bedeutung („in der Lebensgemeinſchaft mit") hat.

von Gottesgerechtigkeit gereichte, nicht zugleich um positive Bezeich- V. 21.
nung deſſelben zu thun war. Zweck ſeiner Beweisführung iſt nämlich, wie V. 27 darthut, weſentlich der, den Geſetzesſtolz der Juden zu demüthigen. Zur Erreichung dieſes Zweckes aber konnte nur das negative χωρὶς νόμου mit dem ſcharfbetonten χωρὶς dienen. Das Mittel der fraglichen Offenbarung auch poſitiv zu bezeichnen, wäre nur dann nöthig geweſen, wenn ein Zweifel darüber hätte beſtehen können, was für ein Mittel im Gegenſatz zum Geſetz hier gemeint ſei. Nach dem aber, was Paulus Cap. I, 16 geſagt hatte, war ein ſolcher Zweifel nicht möglich: denn ausdrücklich war dort das Evangelium als dasjenige genannt worden, worin Heil bringende Gottesgerechtigkeit geoffenbart werde. Daß alſo als poſitiver Gegenſatz vom Geſetz hier das Evangelium gemeint ſei, verſtand ſich nach dem früher Geſagten von ſelbſt. — Nicht zu überſehen iſt übrigens, daß χωρὶς νόμου mit dem folgenden δικαιοσύνη θεοῦ, wie die Erklärung dieſes Begriffes ergeben wird, ein deutliches Oxymoron bildet. — Δικαιοσύνη bezeichnet gemäß ſeiner Ableitung von δίκαιος (ſ. Krüger Gr. Spr. §. 41, 8, A. 6) diejenige Eigenſchaft, vermöge welcher Jemand ein δίκαιος iſt. Ein δίκαιος aber iſt man, wenn man in jeder Hinſicht das iſt, was man ſein ſoll. Nach bibliſcher Anſchauung gründet ſich dieſes Sollen auf das göttliche Geſetz, und die δικαιοσύνη in ihrem ſchriftmäßigen Sinne iſt folglich die völlige Angemeſſenheit zum Geſetz, inſofern dies Geſetz das geoffenbarte Geſetz Gottes iſt. Δικαιοσύνη kann hiernach eben ſo wohl auf Seiten Gottes, als auf Seiten des Menſchen Statt finden. Wird ſie Gott zugeſchrieben, ſo beſteht ſie lediglich darin, daß Gott in ſeinem Thun und Weſen ganz und gar ſo beſchaffen iſt, wie er ſich in ſeinem Geſetz als dem Ausdrucke ſeines heiligen Willens geoffenbart hat. Wird ſie dagegen dem Menſchen als Eigenſchaft beigelegt, ſo beſteht ſie in der völligen Uebereinſtimmung ſeines Weſens und Handelns mit dem, was Gott in ſeinem Geſetze geboten hat. In beiden Fällen alſo iſt die Beziehung auf das göttliche Geſetz dem Begriffe gleich weſentlich und mithin jede Erklärung, welche von dieſer Beziehung abſieht, unſtatthaft. Δικαιοσύνη θεοῦ heißt nun die δικαιοσύνη, ſowohl wenn ſie auf Seiten Gottes, alsauch wenn ſie auf Seiten des Menſchen Statt findet. Iſt eine Weſensbeſchaffenheit Gottes gemeint, wie dies z. B. oben V. 5 der Fall war, ſo hat der Ausdruck durchaus keine Schwierigkeit: er iſt dann = δικαιοσύνη ἥ ἐστι θεοῦ, und der Genitiv iſt folglich ein poſſeſſiver. Weniger leicht iſt er, wenn er wie hier und Röm. I, 17; X, 3; 2 Kor. V, 21; Matth. VI, 33; Jak. I, 20 eine Beſchaffenheit des Menſchen bezeichnen ſoll. Es

V. 21. fragt ſich nämlich, wie alsdann der Genitiv θεοῦ zu faſſen ſei. M. E. iſt in dieſem Falle weder die Erklärung „Gerechtigkeit vor Gott“ (= „Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt“), noch die Erklärung „von Gott ausgehende Gerechtigkeit“ (= „Gerechtigkeit, welche Gott gibt“) zuläſſig. Die erſte dieſer Erklärungen nämlich, bei welcher der Genitiv θεοῦ als ein objectiver gefaßt wird, ſtößt auf grammatiſche Schwierigkeiten, da θεοῦ als Object von δικαιοσύνη (= Gerechtigkeit, welche ſich auf Gott bezieht) nicht denkbar iſt (ſ. Krüger Gr. Spr. §. 47, 7, wonach der object. Gen. nur von ſolchen Subſtantiven abhängt, „die den Begriff einer Thätigkeit oder Wirkſamkeit enthalten“). Die zweite Erklärung, obwohl grammatiſch unbedenklich, hat das gegen ſich, daß ſie nicht auf alle Stellen, in denen der fragliche Ausdruck vorkommt, insbeſondere aber nicht auf die betreffenden Stellen des A. T. paßt, auf welche letzteren ſie doch um ſo mehr paſſen müßte, als der Ausdruck ein aus dem A. T. entlehnter iſt. Nach Verwerfung dieſer Erklärungen müſſen wir alſo eine andere Auskunft ſuchen. Eine ſolche aber bietet ſich m. E. überaus leicht und ungezwungen ſo dar, daß wir den Genitiv θεοῦ in ſeiner Abhängigkeit von δικαιοσύνη gleichfalls als einen poſſeſſiven faſſen, dieſen jedoch nicht, wie bei der Formel in dem oben erwähnten Sinne, durch ἥ ἐστι θεοῦ, ſondern ganz wie V. 20 bei der Formel ἔργα νόμου (= ἔργα οἷά ἐστι νόμου) durch οἷα ἐστὶ θεοῦ auflöſen (ſ. Krüger Gr. Spr. §. 47, 6, A. 7). Gemeint alſo iſt eine δικαιοσύνη, wie ſie Gott eigen iſt*), d. h. eine δικαιοσύνη, die in menſchlicher Sphäre eben ſo beſchaffen iſt wie die δικαιοσύνη Gottes in göttlicher, mithin nicht eine bloß äußerliche und völlig mangelhafte, ſondern eine auch innerlich vorhandene und in jeder Hinſicht vollkommene Gerechtigkeit. Nach 3 Moſ. XI, 45; XIX, 2; XX, 7 (vgl. 1 Petr. I, 15. 16) iſt es aber gerade eine ſolche Gerechtigkeit, wie ſie Gott in ſeinem Geſetze ausdrücklich fordert. Daß nun die χωρὶς νόμου d. i. die durch das Evangelium geoffenbarte δικαιοσύνη eine δικαιοσύνη θεοῦ in dem angegebenen Sinne ſei, unterliegt keinem Zweifel: denn was laut der Predigt des Evangeliums demjenigen, der ἐκ πίστεως Ἰησοῦ iſt, in der δικαίωσις als eigene

*) Hofmann erklärt in ſeinem Werke „der Schriftbeweis“ (ſ. 1. Hälfte S. 547) die Formel δικαιοσύνη θεοῦ: „Gerechtigkeit, wie ſie Gottes iſt.“ Dies iſt aber genau die Erklärung, welche oben gegeben wurde. Da ich das genannte Werk erſt während des Druckes der vorliegenden Arbeit kennen lernte, ſo hat eine Benutzung deſſelben weder hier, noch an anderen Stellen irgendwie Statt gefunden, und die Erklärung der Formel δικαιοσύνη θεοῦ, wie ſie oben entwickelt wurde, iſt mithin eine von Hofmann durchaus unabhängige.

δικαιοσύνη zugerechnet wird, ist ja nur die δικαιοσύνη Jesu Christi, V. 21.
diese aber als die δικαιοσύνη des Menschen, in welchem Gott war, kann doch unmöglich eine andere δικαιοσύνη, als eine δικαιοσύνη θεοῦ sein. Die gegebene Auslegung von δικαιοσύνη θεοῦ vereinigt also, ohne irgend ein grammatisches oder sonstiges Bedenken darzubieten, die beiden oben erwähnten Erklärungen unter einem einzigen Gesichtspunkt: einer Seits nämlich bezeichnet sie die δικαιοσύνη θεοῦ als eine Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (denn es ist ja eine wahre und vollkommene Gerechtigkeit), anderer Seits aber auch als eine Gerechtigkeit, die Gott gibt (denn es ist ja eine aus Gnaden zugerechnete und mithin geschenkte Gerechtigkeit). — Gegensatz von δικαιοσύνη θεοῦ in dem entwickelten Sinne ist nun einer Seits ἰδία δικαιοσύνη, anderer Seits ἁμαρτία. Die ἰδία δικαιοσύνη ist eine Gerechtigkeit, wie sie, durch Werke erstrebt, sündigen Menschen eignet, d. i. eine Gerechtigkeit, die nur mit der Form, nicht zugleich mit dem Inhalte des göttlichen Gesetzes im Einklang steht, mithin eine völlig mangelhafte und nur scheinbare Gerechtigkeit. Die ἁμαρτία dagegen ist der absolute Widerstreit gegen das göttliche Gesetz, d. i. der Widerstreit gegen dasselbe sowohl seiner Form als seinem Inhalt nach. Ob nun im einzelnen Falle der eine oder der andere Gegensatz Statt finde, hängt natürlich von dem besonderen Zusammenhange ab, in welchem der Begriff δικαιοσύνη θεοῦ vorkommt. Im ausdrücklichen Gegensatze zur ἰδία δικαιοσύνη erwähnt Paulus die δικαιοσύνη θεοῦ Röm. X, 3, im ausdrücklichen Gegensatze zur ἁμαρτία dagegen 2 Kor. V, 21. Welcher Gegensatz nun hier vorschwebe, ergibt sich deutlich aus dem Schlußsatz des vorhergehenden Verses: ohne Zweifel ist dieser Gegensatz „die Sünde". „Durch das Gesetz", will Paulus sagen, „kommt Erkenntniß der Sünde; Gerechtigkeit also und zwar Gerechtigkeit, nicht wie sie sündigen Menschen, sondern wie sie Gott eigen ist, konnte für Solche, die das Gesetz selbst für Sünder erklärt (s. oben V. 10 — 18), nicht durch das Gesetz kommen: sollte sie dennoch geoffenbart werden, so war dies nur auf einem anderen Wege, mithin nur ohne das Gesetz möglich." — Πεφανέρωται (= „ist geoffenbart worden") setzt voraus, daß die bezeichnete Gerechtigkeit vorher im Heilsrathschluß Gottes verborgen war. Der Apostel ist hiermit wieder bei dem Satze angelangt, welchen er Cap. I, 16. 17 aufgestellt und von Cap. I, 18 an zu entwickeln begonnen hatte. Durch das Perfect bezeichnet er die in Rede stehende Thatsache — das Geoffenbartsein von Gottesgerechtigkeit —, sie der gegenwärtigen Betrachtung vorlegend, als eine vollendete (s. Krüger Gr. Spr. §. 53, 3). — Μαρτυρου-

V. 21. *μένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* wird von den Auslegern als Attribut des *δικαιοσύνη θεοῦ* gefaßt. Gegen dieſe Erklärung ſpricht jedoch die Stellung von *πεφανέρωται*. Dieſes müßte nämlich, wenn die Beziehung attributiv wäre, entweder am Schluſſe des Satzes oder im Falle einer Inverſion unmittelbar vor *δικαιοσύνη* ſtehen. Es bleibt alſo nur übrig, die Worte mit *πεφανέρωται* zu verbinden. An ſich betrachtet wäre dies nun ſo möglich, daß ſie nach Tilgung des Komma vor *μαρτυρουμένη* als Attribut zu *δικαιοσύνη θεοῦ*, welches man als Prädicatsnomen aus dem Subjecte in Gedanken zu wiederholen hätte, gefaßt würden. Zu überſetzen wäre dann: „als eine Gottesgerechtigkeit, welche bezeugt wird vom Geſetz und von den Propheten.“ Alles Gewicht des Gedankens würde bei dieſer Erklärung auf *μαρτυρουμένη κτλ.* zu liegen kommen, während *πεφανέρωται* zum tonloſen Begriffe herabſänke. Offenbar widerſtreitet dies aber dem Zuſammenhange mit dem Folgenden: denn bei der Schlußfolgerung: *ἐξεκλείσθη οὖν ἡ καύχησις* V. 27 kommt allein das *νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται*, nicht zugleich das *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* in Betracht. Wir müſſen daher dieſe Erklärung fallen laſſen, und es bleibt mithin nur übrig, das Particip als Bezeichnung eines die Thatſache des *πεφανέρωται* begleitenden Umſtandes aufzufaſſen. Aufzulöſen iſt es hierbei: „indem ſie (= wobei ſie) bezeugt wird vom Geſetz und von den Propheten.“ Grammatiſch hat dieſe Faſſung keinerlei Schwierigkeit; vielmehr empfiehlt ſie ſich gerade durch die Leichtigkeit und Ungezwungenheit der angenommenen Verbindungsweiſe. Für die Erklärung der Worte iſt nun vor Allem die Stellung beachtenswerth. In Bezug auf die adverbialen Objecte *ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* gibt ſich dieſe deutlich als eine invertierte kund. Offenbar nämlich ſollen dieſe Begriffe, indem ſie die Stelle einnehmen, die eigentlich das Particip *μαρτυρουμένη* behaupten müßte, mit beſonderem Nachdruck als die betonten hervorgehoben werden. Dieſe Inverſion entſpricht genau dem Zuſammenhange. Nach dem *χωρὶς νόμου* nämlich hätte es ſcheinen können, als ſei hier von einer Gottesgerechtigkeit die Rede, die mit dem geoffenbarten Geſetze Gottes in gar keiner Beziehung ſtehe. Dies würde nun aber mit dem Begriff einer *δικαιοσύνη θεοῦ* im klarſten Widerſpruche geſtanden haben. Es ergab ſich alſo die Nothwendigkeit, dieſen ſcheinbaren Widerſpruch zu beſeitigen, und natürlich konnte dies nicht ſchärfer und eindringlicher geſchehen, als wenn geſagt wurde, daß eben das Geſetz ſelbſt und die Propheten es ſeien, von denen die fragliche Gottesgerechtigkeit bezeugt werde. Bezeugt aber wird ſie vom Geſetz und von den Propheten, indem Beide von ihr weiſſagen

und zwar dahin weiſſagen, daß ſie geoffenbart werden würde: das Geſetz, indem es von einer vollkommenen Gerechtigkeit, wie ſie aus Werken kein Fleiſch haben kann, doch nicht wie von etwas Weſenloſem, ſondern wie von etwas im Leben zu Verwirklichendem redet, — die Propheten, indem ſie auf Chriſtum als den Darſteller und Bringer dieſer vollkommenen Gerechtigkeit hinweiſen. — In den folgenden Worten: ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ſollen der νόμος und die προφῆται, angeblich als pars pro toto, zur Bezeichnung der altteſtamentlichen Schriften überhaupt ſtehen. Wollte aber Paulus mit dem μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου κτλ. nichts Anderes ſagen, als daß die χωρὶς νόμου geoffenbarte δικαιοσύνη θεοῦ von den altteſtamentlichen Schriften bezeugt werde, ſo war kein Grund vorhanden, dieſe Schriften ausdrücklich als „Geſetz und Propheten“ zu unterſcheiden; vielmehr würde dann eine der ſonſt geläufigen Geſammtbezeichnungen wie ἡ γραφή, αἱ ἅγιαι γραφαί u. ſ. w., vollkommen genügt haben. Es entſteht alſo wohl die doppelte Frage: 1) ob die Formel ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται in der That keinen anderen als den angegebenen Sinn habe, 2) zu welchem Zwecke ſie gerade hier gebraucht ſei. Was die erſte dieſer Fragen betrifft, ſo verwickelt man ſich in unauflösliche Schwierigkeiten, wenn man die Worte als Bezeichnung des alten Teſtamentes nach beſtimmten Claſſen von Schriften nimmt. Bekanntlich werden drei ſolcher Claſſen unterſchieden: der νόμος, die προφῆται und die ἁγιόγραφα (ſ. de Wette Einleitung I, §. 10). Soll alſo der Ausdruck ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται beſtimmte Claſſen altteſtamentlicher Schriften bezeichnen, ſo bezeichnet er nur die beiden erſten, nicht auch die dritte Claſſe. Eine Hinweiſung auf dieſe letztere aber hätte hier um ſo weniger fehlen dürfen, als es einer Seits nach Röm. IV, 6 namentlich auch dieſe dritte Claſſe altteſtamentlicher Schriften iſt, die von der in Rede ſtehenden Gottesgerechtigkeit Zeugniß gibt, anderer Seits kein Grund dafür einleuchtet, warum in anderen Fällen, wo eine Unterſcheidung der einzelnen altteſtamentlichen Bücher nach beſtimmten Claſſen angedeutet werden ſollte, zu den Worten: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται noch ein Zuſatz, nämlich: καὶ τὰ ἄλλα βιβλία (Jeſ. Sir. Prol.) oder καὶ οἱ ψαλμοί (Luc. XXIV, 44), für nöthig erachtet wurde. Der Gedanke an eine Claſſification von Schriften alſo, bei welcher ein Theil für das Ganze ſtände, kann hiernach dem fraglichen Ausdruck unmöglich zu Grunde liegen. Gleichwohl bezeichnet die Formel ſowohl hier als anderwärts, wo ſie vorkommt, das alte Teſtament nach ſeinem weſentlichen Inhalte. Dieſer ſcheinbare Widerſpruch löſt ſich, wenn zwiſchen dem alten Teſtament als einer in heiligen Schriften

V. 21.

V. 21. bezeugten Gottesoffenbarung und dem alten Teſtament als einer nach verſchiedenen Claſſen geſonderten Sammlung heiliger Schriften, die von jener Gottesoffenbarung Zeugniß geben, beſtimmt unterſchieden wird. Je nachdem man nun das alte Teſtament aus dem einen oder anderen Geſichtspuncte anſieht, ergibt ſich eine weſentlich verſchiedene Eintheilung ſeines Inhalts. Als Gottesoffenbarung hat es nur zwei weſentliche Beſtandtheile: Geſetz und Verheißung, als Sammlung heiliger Schriften dagegen drei: Geſetz, Propheten und Hagiographa. Unzweifelhaft wird es nun hier als Gottesoffenbarung aufgefaßt. *Νόμος* ſteht alſo hier ganz in demſelben Sinne, wie oben V. 19, d. i. im Sinne von „Wort Gottes, ſofern es Geſetz iſt"; die *προφῆται* dagegen werden hier, wie der Gegenſatz zum *νόμος* beweiſt, als diejenigen genannt, die von der Verheißung gezeugt haben. Letzteres iſt jedoch offenbar nur eine veränderte Form des Ausdrucks für das, was von den Propheten geredet ward, d. i. für die Verheißung oder vielmehr für „das Wort Gottes, ſofern es Verheißung iſt." Sicherer Beleg für dieſen metonymiſchen Gebrauch von *οἱ προφῆται* iſt die Formel: *Μωϋσῆς καὶ οἱ προφῆται*, wie dieſelbe, ohne Zweifel im Sinne von „Geſetz und Verheißung," Luc. XVI, 29. 31 vorkommt, von der hier gebrauchten Formel nur darin abweichend, daß die coordinierten Begriffe dort beide durch eine **meton. abstr. pro concr.** ausgedrückt ſind, während dies hier nur bei einem derſelben der Fall iſt. Das Geſetz iſt natürlich das Geſetz Moſis (ſ. Apg. XXVIII, 23); man überſehe jedoch nicht, daß auch die Propheten von dem Geſetze Moſis gezeugt haben, wie anderer Seits Moſes als Prophet, obwohl vorzugsweiſe ein Zeuge des Geſetzes, doch zugleich auch ein Zeuge der Verheißung war. Sinn der Bezeichnung *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* iſt hiernach nicht: „das alte Teſtament überhaupt", ſondern: „das im alten Teſtament geoffenbarte Wort Gottes, ſofern es Geſetz und Verheißung iſt", mithin die altteſtamentliche Gottesoffenbarung nach dem eigentlichen Kern ihres Inhalts. Im Weſentlichen iſt dies alſo daſſelbe, was oben (V. 2) mit dem Ausdruck *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* bezeichnet wurde, nur daß hier dieſe *λόγια*, wie es der Zweck der Beweisführung forderte, ihrer göttlichen Subſtanz nach ſpeziell unterſchieden werden. Es erledigt ſich hiermit zugleich die zweite der oben aufgeworfenen Fragen, die Frage nämlich, warum Paulus, ſtatt die Collectivbezeichnung *ὑπὸ τῆς γραφῆς* oder eine ähnliche zu gebrauchen, hier den ſpecialiſierenden Ausdruck *ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* gewählt habe. Der Grund hiervon iſt der, daß es dem Apoſtel darum zu thun war, die Offenbarung einer Gottesgerechtigkeit, wie ſie V. 22

in den Worten δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ genauer bezeichnet wird, nachdrücklich als dasjenige hinzustellen, worauf die alttestamentliche Gottesoffenbarung ihrem eigentlichen Kerne nach abzwecke. Unstreitig aber würde dies ein Ausdruck wie μαρτυρουμένη. ὑπὸ τῆς γραφῆς, wobei die Schrift nur collectivisch bezeichnet worden wäre, nicht in entsprechender Weise geleistet haben: denn bei ihm würde ja eben die Unbestimmtheit geblieben sein, welche geflissentlich zu vermeiden war, — die Unbestimmtheit nämlich, ob das Bezeugtwerden von Gottesgerechtigkeit nur etwa gelegentlich in der Schrift vorkomme, oder ob es nicht vielmehr die eigentliche Substanz der alttestamentlichen Schriften bilde. V. 21.

Kaum bedarf es hierbei wohl der Bemerkung, daß wir denselben Sinn auch für andere neutestamentliche Stellen, wo die Worte ὁ νόμος καὶ (ἢ) οἱ προφῆται in gleicher oder ähnlicher Form und Verbindung vorkommen, als nothwendig in Anspruch nehmen (vgl. besonders Matth. V, 17; VII, 12; XI, 13; XXII, 40; Apg. XXVIII, 23). Für die Erklärung derselben gibt die vorliegende Stelle des Römerbriefes, verbunden mit dem folgenden Verse, die deutlichsten Fingerzeige. In allen diesen Stellen nämlich ist das, was der Erwähnung des νόμος und der προφῆται als des Kernes der alttestamentlichen Gottesoffenbarung zu Grunde liegt, nichts Anderes als die Idee einer δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ d. i. einer vollkommenen Gerechtigkeit, wie sie durch Glauben an Jesum als den erschienenen Christus (das Ziel der Verheißung) erlangt wird. So ist Christus gekommen, nicht um Gesetz oder Propheten aufzulösen (Matth. V, 17), d. h. nicht um das, was Gesetz oder Verheißung bezeugen, für ungültig oder nichtig zu erklären, sondern um Beides thatsächlich wahr zu machen, was natürlich nur so geschehen konnte, daß er einer Seits selbst eine vollkommene Gerechtigkeit darstellte, anderer Seits für diejenigen, welche durch den Glauben in Lebensgemeinschaft mit ihm treten würden, die Zurechnung einer vollkommenen Gerechtigkeit möglich machte. So auch sollen wir Alles, wovon wir wollen, daß es die Leute uns thun, ihnen auch thun (Mtth. VII, 12): denn dies gehört wesentlich zu einer vollkommenen Gerechtigkeit, wie Gesetz und Verheißung sie bezeugt. So ferner haben alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes den Täufer geweissagt (Mtth. XI, 13): denn nach seinem Zeugniß ist Christus und mit ihm vollkommene Gerechtigkeit, in dieser vollkommenen Gerechtigkeit aber das Heil erschienen. So endlich liegt in den beiden Geboten 5 Mos. VI, 5; 2 Mos. XIX, 18 das ganze Gesetz und die Propheten (Mtth. XXII, 40), d. h. Alles, wovon Gesetz und Verheißung Zeugniß geben: denn eine

V. 21. ſo vollkommene Gottes- und Nächſtenliebe, wie ſie in jenen Gebaten gefordert wird, iſt eben eine vollkommene Gerechtigkeit, wie ſie vom Geſetz und von den Propheten weiſſagend bezeugt wird. Etwas entfernter liegt die Beziehung auf die Gottesgerechtigkeit in der Stelle Apg. XXVIII, 23; aber auch dort iſt ſie nach dem Zuſammenhange ganz unverkennbar. Sinn der Worte: *ἀπό τε τοῦ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν* iſt nämlich: „ausgehend vom Geſetz und von der Verheißung", um nämlich an Beidem zu zeigen, daß Jeſus wahrhaftig der Chriſtus ſei (vgl. Apg. XVII, 2. 3), d. i. derjenige, der durch Zurechnung einer vollkommenen Gerechtigkeit (vgl. Mtth. V, 20) den Eintritt in die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* — denn von ihr iſt die Rede — möglich gemacht habe.

Was nun der Apoſtel an unſerer Stelle mit den Worten: *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* ſagen wolle, dürfte nach dem bisher Bemerkten nunmehr außer Zweifel ſtehen: es ſoll damit die ohne das Geſetz d. i. die durch das Evangelium geoffenbarte Gottesgerechtigkeit als eine ſolche bezeichnet werden, welche dem Worte Gottes und ſomit auch dem Geſetze ſo wenig widerſtreite, daß ſie ſich vielmehr nur als die Erfüllung dieſes Wortes d. i. als die Erfüllung von Geſetz und Verheißung herausſtelle. Was dieſen Gedanken als Ergebniß des Bemerkten erſcheinen läßt, iſt weſentlich dies, daß das Zeugniß von Geſetz und Propheten hier als ein weiſſagendes Zeugniß (vgl. Matth. XI, 13; Joh. I, 46) gedacht wird. Iſt nämlich dies Zeugniß ein weiſſagendes d. i. ein Zeugniß, durch welches bezeugt wird, daß dieſe Gottesgerechtigkeit, nämlich Gottesgerechtigkeit durch Glauben an Jeſum Chriſtum, geoffenbart werden würde, ſo ergibt ſich, daß das wirklich erfolgte Geoffenbartſein dieſer Gerechtigkeit, wie dies durch *πεφανέρωται* als Perfectum bezeichnet wird, ſich unzweifelhaft eben nur als Erfüllung dieſer Weiſſagung d. i. als Erfüllung von Geſetz und Verheißung kundgibt. Man überſehe hierbei nicht, wie fein und geſchickt der Apoſtel, um zu dem in V. 27 aufgeſtellten Schluß zu gelangen, ſein Thema vom *περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου* mit dem wieder aufgenommenen Satze von Cap. I, 17 zu vermitteln weiß. Das Zeugniß von Geſetz und Propheten nämlich iſt eben das Zeugniß jener *λόγια τοῦ θεοῦ*, mit welchen nach V. 2 dieſes Cap. die Juden als mit einem weſentlichen „Vorzug" betraut wurden. Indem aber die Gottesgerechtigkeit, wie ſie das Evangelium als Erfüllung jener *λόγια* d. i. als Erfüllung von Geſetz und Verheißung predigt, eine *χωρὶς νόμου* geoffenbarte iſt, erweiſt ſich das fragliche *περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου* keineswegs als eine particulariſtiſche Bevorzugung, vielmehr als Etwas, was auf das

Heil Aller gerichtet ist und somit keinen Grund zur καύχησις d. i. V. 24.
zur Selbstüberhebung darbietet.

V. 22 soll epexegetisch das in V. 21 Gesagte genauer entwickeln, V. 22.
um als Thatsache festzustellen, daß δικαιοσύνη θεοῦ 1) wirklich eine μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 2) wirklich eine χωρὶς νόμου geoffenbarte sei. Von diesen beiden Sätzen wird der erste durch nachdrucksvolle Wiederholung, beziehungsweise attributive Bestimmung des Subjects von V. 21, der zweite durch εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας nachgewiesen. Die Stellung der Gedankenglieder ist hierbei eine chiastische, indem das δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ dem μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, das εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας dem χωρὶς νόμου als Erläuterung dienen soll. Angeknüpft wird das fragliche Epexegem durch δέ, hier durch „nämlich" zu übersetzen, weil das hinzugefügte Neue lediglich eine Erklärung ist (s. Winer Gramm. S. 530. — Viger. ed. Herm. p. 845). In Bezug auf das μαρτυρουμένη war nun Zweierlei zu erweisen: 1) daß die χωρὶς νόμου geoffenbarte Gottesgerechtigkeit Erfüllung des Gesetzes, 2) daß sie eben so sehr auch Erfüllung der Verheißung sei. Beides beweisen die Worte: δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ in prägnantester Kürze. Erfüllung des Gesetzes nämlich ist jene Gerechtigkeit, weil sie δικαιοσύνη θεοῦ, Erfüllung der Verheißung, weil sie δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ist. Der Schlüssel für das Verständniß der Worte liegt also darin, daß die Genitive θεοῦ und Ἰησοῦ Χριστοῦ durch die Betonung hervorzuheben und somit als die Hauptmomente des Gedankens zu fassen sind. Inwiefern der fragliche Beweis hiermit erbracht sei, leuchtet ein: als δικαιοσύνη θεοῦ*) nämlich ist jene Gerechtigkeit (s. das über δικαιοσύνη θεοῦ zu V. 21 Bemerkte) eine wahre und vollkommene Gerechtigkeit, mithin eine Gerechtigkeit, ganz wie das Gesetz sie bezeugt; als δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ aber ist sie eine Gerechtigkeit, wie sie durch den Glauben an den erlangt wird, in welchem die Verheißung zu thatsächlicher Wahrheit geworden ist, mithin eine Gerechtigkeit, ganz wie sie von den Propheten weissagend bezeugt wird. Διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ gehört als Attribut zu δικαιοσύνη θεοῦ; der Genitiv

*) θεοῦ mußte zwar auch V. 21 relativ stärker als δικαιοσύνη betont werden; hier jedoch ist, da das Wort nach dem Zusammenhange einen ganz besonderen Nachdruck hat, eine Steigerung dieses Tones erforderlich.

V. 22. Ἰησοῦ Χριστοῦ ist Object von πίστεως. Πίστις bezeichnet hier nicht „Treue", wie oben V. 3, sondern „Glaube" im Sinne von „Hingabe" an die Treue Jemandes", ist mithin = „Trauen (Vertrauen) auf Jemanden." Das Moment der „Treue" ist hiernach dem Begriffe auch im Sinne von „Glauben" wesentlich. Als Glaube an Jesum Christum aber ist der Glaube das Trauen (Vertrauen) auf Jesum Christum als denjenigen, dessen heilverheißendes Wort nicht trügt. — In den folgenden Worten εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας ist die Aechtheit von καὶ ἐπὶ πάντας angefochten worden; nach äußeren Gründen erscheint sie jedoch, da sie durch gute Zeugen verbürgt ist, unverdächtig, nach hinzukommenden inneren, wie sich später aus dem Satze: οὐ γάρ ἐστιν διαστολή ergeben wird, völlig unzweifelhaft. Was die Construction der Worte εἰς πάντας κτλ. betrifft, so gehören sie eben so wie διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ als attributive Bestimmung zu δικαιοσύνη θεοῦ, nicht als adverbiales Object zu πεφανέρωται. Die Präpositionen εἰς und ἐπί stehen sich in den fraglichen Worten einander entgegen. Ohne Zweifel sind sie also mit rhetorischem Accent betont. Eine so nachdrucksvolle Entgegensetzung aber kann unmöglich ohne wesentlichen Zweck sein. Was der Apostel mit den Worten eigentlich sagen wolle, ist nun freilich eine Frage, über welche man in den Commentaren vergebens einen befriedigenden Aufschluß sucht. Die gangbarste Erklärung ist die, Paulus habe hier die Präpositionen, ohne daß ein wesentlicher Unterschied unter denselben Statt fände, bloß dazu gehäuft, um den Begriff der Allgemeinheit hervorzuheben. Zu einer solchen Hervorhebung aber wäre wohl kaum ein Mittel weniger passend gewesen, als diese Ausdrucksweise, da sie einem bloßen rhetorischen Kunstgriff — noch dazu einem wenig geschickten — gleich käme. Von dieser Erklärung müssen wir also schon aus apologetischer Rücksicht abstehn. Wie aber finden wir eine andere? M. E. ist dies nur so möglich, daß wir den betreffenden Präpositionen einen Sinn beilegen, der einer Seits durch anerkannten Sprachgebrauch vollkommen gesichert ist, anderer Seits durch den Zusammenhang unabweisbar gefordert wird. Was nun zunächst εἰς betrifft, so steht dies m. E. hier in demselben Sinne wie Röm. I, 17; X, 12; XI, 36; 1 Kor. XVI, 1; Kol. I, 16, mithin im Sinne des Bestimmtseins für Jemand; für ἐπί dagegen nehmen wir eine Bedeutung an, wie sie auch Luc. X, 9. 10; Apg. I, 8 vorkommt, nämlich die Bedeutung des Hinabkommens auf (über) Jemand. Der mit εἰς gebildete Ausdruck würde hiernach die χωρὶς νόμου geoffenbarte Gottesgerechtigkeit als eine für alle πιστεύοντες bestimmte, der mit ἐπί gebildete als eine über alle

πιστεύοντες herabkommende bezeichnen. Der letztere Ausdruck insbesondere würde auf der sinnlichen Anschauung ruhen, daß Gottesgerechtigkeit Allen, die da glauben, von oben her d. i. als Himmelsgabe zu Theil werde. Unstreitig besteht nun aber ein sehr bedeutsamer Unterschied zwischen einer Gottesgerechtigkeit, die bestimmt ist für Alle, die da glauben, und einer Gottesgerechtigkeit, die herabkommt über Alle, die da glauben. „Bestimmt für Alle, die da glauben," heißt sie mit Bezug auf Solche, welche noch nicht glauben, sofern sie ihnen „auf Glauben hin" d. i. unter der Bedingung des Glaubens zu Theil werden soll; „herabkommend über Alle, die da glauben" heißt sie mit Bezug auf diejenigen, welche bereits glauben, sofern sie ihnen in Folge von Glauben als Himmelsgabe zu Theil wird. Als Solche aber, welche bereits glaubten, konnten natürlich nur die Juden und zwar nur die bundestreuen Juden bezeichnet werden: denn die Treue derselben bezog sich ja nicht allein auf das Gesetz, sondern eben so sehr auch auf die Verheißung und zeigte sich dieser gegenüber darin, daß sie ihr glaubten und folglich auch den, der das Ziel der Verheißung war, — nämlich Jesum von Nazareth — als erschienenen Christus bereitwillig anerkannten. Den Heiden dagegen war der Glaube, da Gott sie mit seinem Worte und folglich auch mit der Verheißung nicht betraut hatte, etwas völlig Unbekanntes: er war für sie ein Lebenselement, welches ihnen erst durch die Predigt des Evangeliums zukommen, d. i. als ein völlig neues, vorher nicht geahntes erschlossen werden mußte. Deutlich geht also das εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας auf die Heiden, dagegen das ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας auf die Juden. — Daß nun die so gefundene Erklärung dem Zusammenhange nicht etwa zuwider sei, sondern unabweisbar von demselben gefordert werde, ist klar. Was nämlich in dem Satze: οὐ γάρ ἐστιν διαστολή nachfolgt und von den Auslegern allgemein so verstanden wird, daß eine διαστολή zwischen Heiden und Juden gemeint sei, würde m. E. durchaus keinen Sinn haben, wenn nicht von einem Unterschiede zwischen Heiden und Juden im Vorhergehenden die Rede gewesen wäre. Unter den Kirchenvätern hat schon Theodoret in den fraglichen Worten einen Unterschied zwischen Juden und Heiden ausgedrückt gefunden. Seine Erklärung zu dieser Stelle lautet nämlich: τὸ εἰς πάντας τοὺς Ἰουδαίους λέγει, ἐπὶ πάντας δὲ τοὺς ἐκ τῶν ἄλλων ἐθνῶν. Irrig ist m. E. diese Erklärung nur darin, daß dasjenige, was auf die Heiden geht, auf die Juden, und was auf die Juden geht, auf die Heiden bezogen ist. Darin kommt sie jedoch m. E. dem Sinne weit näher, als die Erklärungen anderer Ausleger, daß sie in V. 22.

V. 22. den Worten eine Unterscheidung zwischen Juden und Heiden angedeutet findet. Rückert (s. Comment. z. d. St.) nennt sie eine willkürliche. Schwerlich ist sie dies nun in einem höheren Grade als eine andere der aufgestellten Erklärungen, selbst nicht als diejenige, die von Rückert als die gefälligste bezeichnet wird. Um jedoch alle Willkür der Auslegung hier zu vermeiden, dazu ist m. E. nur nöthig, daß wir Theodoret's Erklärung, wie dies oben geschehen ist, geradezu umkehren und demnach εἰς πάντας κτλ. mit Bezug auf die Heiden, ἐπὶ πάντας κτλ. mit Bezug auf die Juden fassen. Bestätigt wird die Auslegung der fraglichen Worte, wie sie in der oben versuchten Entwicklung enthalten ist, namentlich durch zwei Stellen: 1) durch die später zu besprechende V. 30 dieses Capitels, in welcher ἐκ πίστεως in seiner Entgegensetzung zu διὰ τῆς πίστεως ausdrücklich auf περιτομήν geht, 2) durch die hier deutlich anklingende Parallelstelle Röm. I, 17. Was insbesondere die letztgenannte Stelle betrifft, so kann ein näheres Eingehn auf dieselbe hier um so weniger umgangen werden, als m. E. keine der hergebrachten Erklärungen in derselben das Rechte trifft. Daß dort die Präpositionen ἐκ und εἰς wie hier εἰς und ἐπί durch rhetorischen Accent einander entgegenstehen, in dieser Entgegenstellung aber gleichfalls zur Bezeichnung eines im Zusammenhange begründeten wesentlichen Unterschiedes dienen, unterliegt keinem Zweifel. Ohne haltbaren Sinn ist m. E. die Fassung von ἐκ πίστεως εἰς πίστιν als adverbialer Objecte von ἀποκαλύπτεται. Eben so wenig aber ist ein οὖσα oder γινομένη zu ergänzen. Vielmehr gehören die Worte als attributive Bestimmungen zu dem aus dem Subjecte zu wiederholenden δικαιοσύνη θεοῦ. Diese Construction hat grammatisch durchaus keine Schwierigkeit, da sie nicht allein in der classischen Sprache keineswegs selten ist (s. Kühner Ausf. Gr. §. 852, 2. e), sondern auch, wie dies z. B. aus V. 29 dieses Capitels und in etwas veränderter Weise aus Cap. II, 28. 29 *) erhellt, von Paulus selbst angewendet wird. Als Ellipse ist diese Ausdrucksweise natürlich nicht anzusehen, wohl aber (s. Winer Gr. S. 652) als eine Art von Brachylogie, wie sie dem Ausdruck eine eigenthümliche Kraft und Rundung gibt, während die Wiederholung der betreffenden Begriffe matt und schleppend erscheinen würde. Zu übersetzen ist also: „Denn Gottesgerechtigkeit wird in ihm geoffenbart als Gottesgerechtigkeit aus Glauben auf Glauben hin.“ Gottesgerechtigkeit wird hiernach in zweifacher Weise unterschieden, nämlich

*) Der Unterschied besteht nur darin, daß dort nicht das Prädicatsnomen aus dem Subject, sondern umgekehrt dieses aus jenem zu wiederholen ist.

1) als Gottesgerechtigkeit, welche aus Glauben d. i. in Folge von V. 22.
Glauben, 2) als Gottesgerechtigkeit, welche auf Glauben hin d. i. unter der Bedingung des Glaubens kommt. In Folge von Glauben aber kommt sie für diejenigen, welche bereits glauben, unter der Bedingung des Glaubens für die, welche noch nicht glauben. Ersteres sind natürlich die Juden und zwar die bundestreuen Juden, Letzteres die Heiden. Angedeutet ist also durch das ἐκ πίστεως εἰς πίστιν ganz derselbe Unterschied, welchen wir auch durch das εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας angedeutet fanden. Es erhellt hierbei, daß das ἐκ πίστεως εἰς πίστιν mit dem Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι in V. 16 einen vollkommenen Parallelismus bildet, indem das ἐκ πίστεως mit Bezug auf Ἰουδαίῳ, das εἰς πίστιν mit Bezug auf Ἕλληνι gesagt ist. — Was bezwecken nun aber die Worte: εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας in der Argumentation des Apostels? Unstreitig dies, das χωρὶς νόμου nicht bloß mit Bezug auf die Heiden, sondern eben so sehr auch mit Bezug auf die Juden nachzuweisen. Daß es namentlich auch für die Juden gelten solle, konnte deshalb bezweifelt werden, weil diese ja bereits im Besitze des Gesetzes waren, wie es denn auch anderer Seits auffallend scheinen konnte, daß den Heiden, obgleich sie das Gesetz nicht hatten, dennoch Uebereinstimmung mit dem Gesetze geoffenbart und noch dazu ohne das Gesetz geoffenbart sein sollte. Ohne Zweifel bedurfte es also einer Andeutung, daß die Offenbarung dieser Gottesgerechtigkeit, obwohl erfolgt ohne das Gesetz, doch auf die Einen nicht minder als auf die Anderen Bezug habe. Wie gibt nun Paulus diese Andeutung? M. E. so, daß er darin zugleich jenen oben erwähnten Nachweis gibt, nämlich in der kürzesten und ungezwungensten Weise dadurch, daß er in dem εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας durch εἰς und ἐπί zwischen Heiden und Juden bestimmt unterscheidet, hierbei aber das dem wiederholten πάντας gemeinsame πιστεύοντας an den Schluß des Satzes rückt, in dieser Stellung das πιστεύοντας als betonten Begriff und somit als wesentliches Moment des Gedankens hervorhebend. Dem διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ gegenüber war diese Hervorhebung, obgleich die πίστις in den genannten Worten bereits erwähnt war, dennoch nichts weniger als überflüssig. Als betonter Begriff in διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ nämlich erschien Ἰησοῦ Χριστοῦ, nicht πίστεως, und das πιστεύειν (die πίστις) mußte also, wenn es in der Beweisführung überhaupt ein besonders wichtiges Glied sein sollte, in anderer Verbindung nachgebracht und mit stärkerem Tone wiederholt werden. Die Hervorhebung des πιστεύοντας durch die Betonung aber bezeichnet überaus deutlich, daß die ohne

V. 22. das Gesetz geoffenbarte Gottesgerechtigkeit ihrem Wesen nach eine solche sei, bei welcher es lediglich auf Glauben und nicht auf etwas Anderes ankomme. Da also nur von Glauben und nicht von Gesetzeswerken bei ihr die Rede ist, so leuchtet ein, daß sie in der That eine *χωρὶς νόμου* geoffenbarte sein muß, und eben dies war es ja, was der Apostel erweisen wollte. Am Schlusse dieser Erörterungen über den Zweck der Worte *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* müssen wir übrigens nochmals auf die Parallelstelle Cap. I, 17 zurückkommen. Nach dem oben Bemerkten entspricht in derselben das *ἐκ πίστεως* dem *ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*, das *εἰς πίστιν* dem *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*. Hier muß nun aber die Stellung der correspondierenden Satzglieder auffallen. Deutlich erscheint dieselbe als eine umgekehrte. Der Grund dieser Verschiedenheit liegt unzweifelhaft in der Verschiedenheit des Zusammenhanges. Cap. I, 17 nämlich galt es, das *Ἰουδαίῳ πρῶτον* des vorhergehenden Verses festzuhalten, hier dagegen, zur Demüthigung des jüdischen Gesetzesstolzes die im Evangelium geoffenbarte Gottesgerechtigkeit als eine Gerechtigkeit zu bezeugen, die durch den Glauben an Jesum Christum auch den Heiden erschlossen sei. Nichts war also natürlicher, als daß der Apostel das auf die Heiden bezügliche Moment des Gedankens dort nachsetzte, hier dagegen als das ihm näher liegende voranstellte. —

Mit dem Satze: *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή* beginnt ein neues Moment in der dialektischen Entwicklung. Bisher nämlich war durch das V. 21 und 22 Gesagte nur die Thatsache festgestellt, daß nicht durch das Gesetz, sondern ohne das Gesetz Gottesgerechtigkeit geoffenbart sei. Aber nicht allein dies „Daß", sondern auch das „Warum" mußte entwickelt werden, und der Satz: *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή* (durch unpassende Versabtheilung von V. 23 getrennt) dient dazu, diese Entwicklung einzuleiten. In seinem ungezwungenen Anschluß an das *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* negiert er, sich an das beiden Satzgliedern gemeinsame *πάντας* haltend, den durch *εἰς* und *ἐπί* angedeuteten Unterschied zwischen Heiden und Juden*) als einen solchen, welcher dem *χωρὶς νόμου* gegenüber bei dem Geoffenbartsein von Gottesgerechtigkeit irgendwie in Betracht komme, indem bei den Einen wie bei den Anderen nur von einer durch Glauben, nicht durch das

*) Der Satz: *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή* setzt voraus, daß vorher ein Unterschied zwischen Juden und Heiden gemacht war, und beweist mithin einer Seits die Richtigkeit der Lesart *καὶ ἐπὶ πάντας*, anderer Seits die Richtigkeit dessen, was über den Unterschied von *εἰς* und *ἐπί* oben bemerkt wurde.

Geſetz zu erlangenden Gottesgerechtigkeit die Rede ſein könne. Es V. 22.
würde nämlich dem χωρὶς νόμου gegenüber eine διαστολὴ zwiſchen Juden und Heiden nur dann Statt gefunden haben, wenn bloß für die Heiden eine δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως geoffenbart, von den Juden dagegen eine δικαιοσύνη θεοῦ διὰ νόμου gefordert worden wäre. Natürlich würde dann das χωρὶς νόμου nur für die Heiden, nicht aber, wie doch das εἰς πάντ. κ. ἐπὶ πάντ. τ. πιστ. ſo beſtimmt hervorhob, auch für die Juden gegolten haben. Uebrigens wird hier, wie ſich von ſelbſt verſteht, ein Unterſchied zwiſchen Heiden und Juden keineswegs an und für ſich, ſondern bloß mit Bezug auf den vorliegenden Fall negiert, und es iſt daher in der Ueberſetzung, ganz wie oben (V. 19) bei dem Satze: ὅσα ὁ νόμος λέγει, ein „hier" (ergänze: „wo von einer ohne das Geſetz geoffenbarten Gottesgerechtigkeit die Rede iſt") einzuſchalten.

V. 23 entwickelt den Grund, warum hier kein Unterſchied zwiſchen V. 23.
Heiden und Juden Statt finde, d. i. warum das χωρὶς νόμου eben ſo gut für die Einen wie für die Anderen Geltung habe. Dieſer Grund beſteht in der Thatſache, daß Alle ohne Ausnahme ſündigten und in Folge deſſen der δόξα τοῦ θεοῦ ohne Ausnahme ermangeln. In πάντες γὰρ ἥμαρτον iſt betonter Begriff πάντες, als ſolcher den Gegenſatz in ſich ſchließend: „und folglich nicht die Heiden allein". Hätten dieſe nämlich allein geſündigt, ſo würden auch nur ſie der Offenbarung einer Gottesgerechtigkeit ohne das Geſetz bedurft haben, während die Juden Gottesgerechtigkeit durch das Geſetz hätten erlangen können. Abſichtlich braucht der Apoſtel, da er eben von Allen, mithin auch von den Heiden redet, zur Bezeichnung des Sündigens ἥμαρτον, nicht einen mit παραβαίνειν oder παραβάτης gebildeten Ausdruck. Ἁμαρτάνειν nämlich bezeichnet Geſetzesübertretung ganz allgemein d. i. ohne Rückſicht darauf, ob das Geſetz ein natürliches oder ein poſitives iſt, während παραβαίνειν nebſt ſeinen Derivaten παράβασις und παραβάτης im N. T. nur mit Bezug auf ein poſitives Geſetz gebraucht wird, auf die Heiden alſo keine Anwendung finden konnte. Was den Aoriſt betrifft, ſo ſteht dieſer mit beſtimmter Beziehung auf πεφανέρωται: er bezeichnet eine Thatſache der Vergangenheit, in Folge deren das Geoffenbartſein von Gottesgerechtigkeit χωρὶς νόμου für Alle ohne Unterſchied nöthig wurde. — Der coordinierte Satz: καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ſtellt die Folge des πάντες ἥμαρτον ins Licht und zwar, wie der Wechſel des Tempus zeigt, als einen in der Gegenwart fortdauernden Zuſtand. Nöthig war dieſe Hervorhebung deshalb,

V. 23. weil im vorhergehenden Satze der Ton auf πάντες, nicht auf ἥμαρτον lag und gerade die angegebene Folge des ἥμαρτον für die πάντες hier wesentlich in Betracht kam, außerdem aber, weil der in V. 24 folgende Participialsatz nur an einen Satz, dessen Prädicat im Präsens stand, angeknüpft werden konnte. Ὑστεροῦνται heißt hier „ermangeln", eine Bedeutung, die dem Worte erst in der späteren Gräcität eignet. Das Object τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ist seinem Verbum durch Inversion nachgestellt, um so das Attribut τοῦ θεοῦ an das Ende des Satzes zu rücken und dadurch als starkbetonten Begriff zu bezeichnen. Daß dieser δόξα τοῦ θεοῦ Alle ermangeln, kommt daher, weil Alle sündigten. Ohne die Sünde also würden sie diese δόξα besitzen. Δόξα τοῦ θεοῦ aber ist hier m. E. nichts Anderes als „Ruhm, wie er Gottes ist". Der Genitiv τοῦ θεοῦ steht hierbei, ganz wie oben V. 21 in der Formel δικαιοσύνη θεοῦ, als ein possessiver (s. Krüger Gr. Spr. §. 47, 5, A. 7), aufzulösen: οἵα ἐστι τοῦ θεοῦ. Ungrammatisch ist auch hier die Erklärung: „Ruhm vor Gott" und zwar aus demselben Grunde, der gegen die Erklärung von δικαιοσύνη θεοῦ durch „Gerechtigkeit vor Gott" geltend gemacht wurde. Der Artikel vor δόξης bezeichnet hier, wie im Griechischen häufig (s. Krüger Gr. Spr. §. 50, 2, A. 4), das Gebührende oder Erforderliche. „Erforderlich" nämlich wäre ein Ruhm, wie ihn Gott besitzt, für Alle ohne Unterschied, wenn bei ihnen von einer Gottesgerechtigkeit, die nicht χωρὶς νόμου geoffenbart wäre, die Rede sein sollte. Welch ein Ruhm es also sei, der hier δόξα τοῦ θεοῦ genannt wird, ergibt sich nunmehr leicht: es ist der Ruhm einer sittlichen Vollkommenheit, wie sie im eigenen Thun und Wesen der Menschen begründet sein müßte, wenn sie anders als χωρὶς νόμου Gottesgerechtigkeit haben wollten, mithin der Ruhm selbsteigener Heiligkeit. Daß übrigens Paulus, um den fraglichen Begriff zu bezeichnen, nicht den sonst ihm geläufigen Ausdruck ἰδία δικαιοσύνη brauchte, erklärt sich aus dem, was oben über die Wahl des Ausdrucks ἥμαρτον bereits bemerkt wurde. Der Begriff δικαιοσύνη nämlich hat eine bestimmte Beziehung auf das geoffenbarte Gesetz und erschien folglich hier, wo von Allen ohne Unterschied, mithin auch von den Heiden die Rede ist, nicht anwendbar.

V. 24. V. 24 entwickelt (in Verbindung mit den beiden folgenden Versen) die Art und Weise, wie Gottesgerechtigkeit zwar als Erfüllung von Gesetz und Verheißung, aber gleichwohl ohne das Gesetz geoffenbart sei. Das Particip δικαιούμενοι steht in causaler Verbindung mit ὑστεροῦνται (jede andere Fassung widerstrebt eben so sehr der Sprache

als dem Zusammenhange) und erläutert mit seinem adverbialen Objecte V. 24.
δωρεάν, inwiefern Alle in Folge davon, daß sie ohne Unterschied sündigten, auch ohne Unterschied jener V. 23 erwähnten δόξα τοῦ θεοῦ ermangeln. Die Argumentation des Apostels dreht sich also noch immer um das χωρὶς νόμου, indem dies nach allen seinen wesentlichen Beziehungen (dem Daß, dem Warum und dem Wie) dialektisch entwickelt wird. Keine Stelle der paulinischen Briefe enthält die Lehre von der Rechtfertigung so kurz und doch die tiefste Wahrheit so klar enthüllend wie V. 24—26 dieses Capitels. Δωρεάν ist = „geschenksweise“ (s. Krüger Gr. Spr. §. 46, 3, A. 5). Von den invertierten Begriffen δικαιούμενοι und δωρεάν ist δωρεάν der betonte, als solcher den Gegensatz in sich schließend: „und folglich nicht auf Grund eigenen Verdienstes“ (s. 2 Thess. III, 8), d. h. „und folglich nicht so, daß diese δικαίωσις als ein durch Werke erworbenes Recht beansprucht werden könnte. Zu der V. 21 erwähnten δικαιοσύνη θεοῦ verhält sich dies δικαιοῦσθαι wie die Ursache zur Wirkung: denn die δικαιοσύνη θεοῦ ist eben nichts Anderes als das factische Ergebniß dieser δικαίωσις. Das δωρεάν bei δικαιούμενοι bedurfte nun aber, da die χωρὶς νόμου geoffenbarte δικαιοσύνη θεοῦ V. 21 als eine solche bezeichnet war, die vom Gesetz und von den Propheten bezeugt werde, einer Erläuterung, indem nachgewiesen werden mußte, inwiefern gerade so und nicht anders Gesetz und Verheißung erfüllt werde. Enthalten ist diese Erläuterung zunächst in den Worten: τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, die m. E. als Epexegem zu δωρεάν durch ein Komma von dem Vorhergehenden zu trennen sind. Zweierlei wird hierdurch in Bezug auf die nur geschenksweise erfolgende Rechtfertigung festgestellt: durch τῇ αὐτοῦ χάριτι, daß diese Art der δικαίωσις Erfüllung der Verheißung, durch διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, daß sie gleicher Maßen auch Erfüllung des Gesetzes sei. Die erste der beiden Bestimmungen d. i. das τῇ αὐτοῦ χάριτι steht hiernach mit dem μαρτυρουμένη ὑπὸ τῶν προφητῶν, die zweite d. i. das διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως κτλ. mit dem μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου V. 21 in einem inneren und wesentlichen Zusammenhange. Τῇ αὐτοῦ χάριτι bezeichnet als causaler Dativ den Grund, διὰ τῆς ἀπολυτρ. κτλ. das Mittel der nur geschenksweise erfolgenden δικαίωσις. Die Angabe des Grundes ist der Angabe des Mittels in naturgemäßer Ordnung vorangestellt, zum Zeichen, daß die ἀπολύτρωσις in Christo Jesu wesentlich eine That der göttlichen χάρις sei. Χάρις ist die Liebe Gottes, sofern sie als eine freie d. i. als eine durch Nichts

V. 24. verdiente betrachtet wird. Grundbedeutung von ἀπολύτρωσις ist „Loskaufung oder Erlösung mittelst eines λύτρον d. i. mittelst eines Lösegeldes". Was es sei, wovon die Erlösung Statt finde, ergibt der jedesmalige Zusammenhang: hier ist es, wie die Gedankenverbindung mit δικαιούμενοι zeigt, die Schuld und Strafe der Sünde. Von der im Sprachgebrauche geläufigen Bedeutung: „Erlösung durch ein Lösegeld" hier abzuweichen, indem man die abgeschwächte: „Befreiung" dafür an die Stelle setzt, ist nach Sinn und Zusammenhang durchaus unzulässig. Das δωρεάν bei δικαιούμενοι nämlich sollte nicht allein durch τῇ αὐτοῦ χάριτι, sondern eben so sehr auch durch διὰ τῆς ἀπολυτρ. κτλ. erläutert werden: diese Erläuterung aber war in Bezug auf τῆς ἀπολυτρώσεως nur so möglich, daß die in dem Worte liegende Idee eines λύτρον festgehalten, dies λύτρον aber eben als δωρεὰ und zwar als δωρεὰ τῆς χάριτος gefaßt und bezeichnet wurde. Wodurch die ἀπολύτρωσις in Christo Jesu bewirkt sei, und was man also unter dem hier bestimmt vorschwebenden λύτρον zu denken habe, erhellt theils aus dem folgenden Verse, theils aus anderen Stellen des N. T. mit Sicherheit: unzweifelhaft nämlich ist es das αἷμα Χριστοῦ. Was ferner den Artikel vor ἀπολύτρωσις betrifft, so bezeichnet derselbe, wohl mit Rücksicht auf das πεφανέρωται V. 21, die ἀπολύτρωσις in Christo Jesu als eine aus der Predigt des Evangeliums bekannte. Wie übrigens das deutsche: „Erlösung", so hat auch das griechische ἀπολύτρωσις an sich betrachtet einen doppelten Sinn, — einen activen und einen passiven. Daß hier der passive „Erlöstsein" Statt finde, ist nach dem Zusammenhange unzweifelhaft. Τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist attributive Bestimmung von τῆς ἀπολυτρώσεως. Für den Sinn erscheint dieser Zusatz überaus wesentlich, indem er mit Nachdruck betont, daß nur eine solche ἀπολύτρωσις, die ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Statt finde, Mittel der geschenksweise erfolgenden Rechtfertigung sein könne. Ἐν vor Χριστῷ Ἰησοῦ bezeichnet, übereinstimmend mit seinem auch sonst häufigen Gebrauche vor persönlichen Begriffen (vgl. z. B. Röm. VI, 11. 23; VIII, 1. 2. 39; IX, 1; XII, 5; 1 Kor. I, 5; XV, 18; 2 Kor. V, 17. 21; Gal. VI, 15; Eph. VI, 1; Phil. IV, 2 u. s. w.) das Verhältniß einer innerlichen Gemeinschaft. Das Erlöstsein in Christo ist mithin = dem Erlöstsein in der Lebensgemeinschaft mit Christo. Diese Lebensgemeinschaft aber beruht auf dem Glauben, und da es der Glaube allein ist, wodurch wir derselben theilhaftig werden, so folgt, daß die Erlösung von Schuld und Strafe der Sünde, obwohl als Mittel der Rechtfertigung bestimmt für Alle, dennoch nur von denjenigen, welche an Christum glauben, wirklich erlangt wird. Zum Erlöst-

sein in Christo gehört hiernach Zweierlei: 1) das in dem αἷμα Χριστοῦ V. 24.
gegebene λύτρον, 2) der Glaube an Christum. Als bewirkt durch das Blut Christi ist diese Erlösung das objective, als kommend durch den Glauben an Christum das subjective Mittel der δωρεάν Statt findenden δικαίωσις. Objectives und Subjectives, obschon wesentlich von einander verschieden, steht hierbei gleichwohl in unzertrennlicher Einheit, so daß das Eine nur in unauflöslicher Verbindung mit dem Anderen Mittel der Rechtfertigung sein kann. Beachtenswerth ist bei διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ die sprachliche Form des Ausdrucks. Was objectiv und vor allem Anderen zur Rechtfertigung nöthig ist, — die Erlösung durch das λύτρον des Blutes Christi, steht in τῆς ἀπολυτρώσεως als Hauptbegriff voran; was subjectiv zur Erlangung dieser ἀπολύτρωσις, wenn Rechtfertigung aus ihr kommen soll, als wesentliche Bedingung erfordert wird, — die auf dem Glauben ruhende Lebensgemeinschaft mit Christo, wird in τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ als Attribut, den Hauptbegriff ergänzend und wesentlich beschränkend, hinzugefügt. Unstreitig ist dies eine Form des Gedankens, die dem Kern der Sache auf das Genaueste entspricht. Nicht zu übersehen ist übrigens die Art und Weise, wie die exegetischen Bestimmungen von δωρεάν hier mit einander verbunden sind. Das τῇ αὐτοῦ χάριτι erscheint nämlich dem διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως κτλ. neben-, nicht beigeordnet. Beide Bestimmungen sind mithin parallele Bestimmungen d. i. solche, die als gleich wesentliche asyndetisch neben einander stehen, um durch diese Art ihrer Verbindung anzuzeigen, daß die eine nicht ohne die andere, sondern nur in und mit der anderen gelten könne und solle. Rechtfertigung also kommt hiernach für Alle ohne Unterschied zwar durch die χάρις Gottes, jedoch nicht ohne die ἀπολύτρωσις in Christo Jesu, und diese hinwiederum würde nicht Statt finden, wenn jene nicht Statt fände, — ein deutliches Zeichen, daß bei dem δικαιοῦσθαι δωρεάν die Erfüllung der Verheißung zugleich auch Erfüllung des Gesetzes und hinwiederum die Erfüllung des Gesetzes zugleich auch Erfüllung der Verheißung ist.

V. 25 dient mit V. 26 dazu, das διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς V. 25.
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ näher zu entwickeln. Die relative Verbindung hat hierbei causale Kraft. Nach der uns geläufigen Sprechweise würden wir etwa so fortfahren: „mittelst der Erlösung in Christo Jesu, sage ich: denn ihn u. s. w." Bei der Erklärung der Worte: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι kommt zunächst προέθετο und ἱλαστήριον in Betracht. Προέθετο soll hier nach An-

V. 25. ſicht der meiſten Ausleger „darſtellte“, ἱλαστήριον entweder „Sühnopfer“, oder „Sühndeckel“ (Luther: „Gnadenſtuhl“) heißen. Keine dieſer Erklärungen (anderer hier nicht zu gedenken) erſcheint m. E. dem Sinne irgendwie angemeſſen. Mehr als Anderes iſt Beweis hierfür, daß hiernach das διὰ πίστεως, da es doch eben ſo gut wie ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ꝛc. als adverbiales Object zu προέθετο gehören müßte, m. E. ein unlösbares Problem der Auslegung ſein würde. Sinn der Worte: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως würde nämlich, da διά mit dem Genitiv doch nur das Mittel von προέθετο bezeichnen könnte, nach den Geſetzen der Sprache unmöglich ein anderer ſein können als der: „welchen Gott als Sühnopfer (Sühndeckel) darſtellte, indem der Glaube das Mittel war, deſſen er ſich zu dieſem Darſtellen bediente“. Hierin einen irgend erträglichen Sinn zu finden, dürfte ſchwer ſein: ſicher ſcheint nur, daß ein ſubjectives Aneignungsmittel nicht zugleich als ein objectives Darſtellungsmittel erwähnt ſein kann. Bei der Erklärung von ἱλαστήριον durch „Sühndeckel“ würde zu dieſem Bedenken noch ein zweites hinzukommen, — das Bedenken nämlich, daß der Ausdruck, da er weder durch das Vorhergehende vorbereitet, noch durch das Nachfolgende erläutert wird, mindeſtens als ein höchſt paradoxer erſcheinen würde, anderer gegen dieſe Erklärung mit vollem Rechte vorgebrachten Gründe hier nicht zu gedenken, unter denen das Fehlen des Artikels vor ἱλαστήριον (vgl. Krüger Gr. Spr. §. 50, 3, A. 1) nicht der unwichtigſte ſein dürfte. Die Nothwendigkeit, den Sinn der fraglichen Worte anders zu faſſen, dürfte hiernach wohl nicht zu bezweifeln ſtehen. Es fragt ſich alſo nur, wie eine anderweite Erklärung, ohne entweder mit den Geſetzen der Sprache oder mit dem Sinne in Colliſion zu kommen, möglich ſei. M. E. gibt es hier einen ſicheren Ausweg: προέθετο nehme man im Sinne von „öffentlich kundthun d. i. predigen ließ“, ἱλαστήριον im Sinne von „die Kraft der Verſöhnung habend d. i. Verſöhnung wirkend“. Was zunächſt die angenommene Bedeutung von προέθετο betrifft, ſo iſt ein völlig ſicherer Beleg für dieſelbe Sophocl. Antig. 160, wo die Worte: ὅτι σύγκλητον τήνδε γερόντων προὔθετο λέσχην, κοινῷ κηρύγματι πέμψας zu überſetzen ſind: „da er dieſe Verſammlung von Greiſen als eine zuſammenberufene (d. i. außerordentliche) öffentlich kundmachen ließ, durch allgemeinen Heroldsruf ſie entbietend“. Derſelbe Sinn iſt auch dem Activum des Wortes eigen in der Stelle Lucian. Necyom. 19: προὔθεσαν οἱ πρυτάνεις ἐκκλησίαν, wo zu überſetzen iſt: „die Prytanen ließen eine Volksverſammlung öffentlich (d. i. durch öffentlichen Anſchlag) ankündigen.“

In gleicher Bedeutung findet sich der Ausdruck προθεῖναι ἐκλησίας V. 25. auch Liban. Decl. XVI, p. 466 B. Zu der aus Lucian angeführten Stelle vergleiche man die Anmerkung von Hemsterhuys (s. Lucian. ed. Bip. Vol. III. p. 361), welcher dieselbe Bedeutung auch noch für andere Stellen griechischer Schriftsteller in Anspruch nimmt. — Was ferner das Wort ἱλαστήριον angeht, so ist dasselbe, wie bereits früher schon einzelne Ausleger angenommen haben, hier Masculinform des der späteren Gräcität angehörigen Adjectivs ἱλαστήριος. Daß dem Worte die Bedeutung: „cui placandi et propitiandi vis inest“ (s. Stephan. thes. graec. ling. s. v. ἱλαστήριος) eigen ist, erhellt theils aus Stellen wie Joseph. antiq. XVI, 7, 1, wo von einem ἱλαστήριον μνῆμα λευκῆς πέτρας die Rede ist, theils aus dem ἱλαστήριον ἐπίθεμα der alexandrinischen Uebersetzung von 2 Mos. XXV, 17, mit welchem letzteren Ausdruck der Deckel der Bundeslade, sonst gewöhnlich mit Weglassung von ἐπίθεμα, jedoch nur kraft einer Substantivirung des Adjectivbegriffs, bloß ἱλαστήριον genannt (s. 2 Mos. XXV, 18; XXXI, 7; XXXV, 12; XXXVIII, 8; 4 Mos. VII, 89 und im N. T. Hebr. IX, 5), im Sinne von „Sühndeckel“ bezeichnet wird. Die gegebene Erklärung möchte nun wohl weder von Seiten der Sprache, noch von Seiten des Zusammenhanges auf irgend ein gegründetes Bedenken stoßen. Ein Bedenken wenigstens ist es nicht, daß προέθετο in der angenommenen Bedeutung ein persönliches Object bei sich hat, während in den angeführten Belegstellen nur sachliche Objecte bei diesem Begriffe standen. Als sicherer Beleg für die Zulässigkeit der fraglichen Verbindungsweise erscheint die Formel κηρύττειν (τὸν) Χριστόν (Ἰησοῦν, Ἰησοῦν Χριστόν), wie sie im N. T. (vgl. Apg. VIII, 5; IX, 20; XIX, 13; 1 Kor. I, 23; 2 Kor. I, 19; XI, 4) nicht selten vorkommt. — Einer Rechtfertigung bedarf nach dem Bemerkten m. E. nur noch die Uebersetzung von προέθετο sowohl mit Rücksicht auf das „predigen“ als auf das „ließ“. Die Richtigkeit des Ausdrucks „predigen“ erhellt klar aus der oben angeführten sophokleischen Stelle: denn daß es synonym mit dem von Luther durch „predigen“ übersetzten κηρύττειν ist, zeigt der an προὔθετο λέσχην dort angeknüpfte Participialsatz: κοινῷ κηρύγματι πέμψας. Das κήρυγμα dieser Stelle bildet also eine vollkommen deutliche Parallele zu dem κήρυγμα der apostolischen Predigt, mithin zu der Predigt vom Glauben. Wird doch die letztere ausdrücklich mit diesem Worte bezeichnet 1 Kor. I, 21; II, 4; XV, 14; 2 Tim. IV, 17. Von dem im Sinne von „predigen“ sonst üblichen κηρύττειν unterscheidet sich das hier gebrauchte προτίθεσθαι nur dadurch, daß darin, wie das

V. 25. πρό der Zusammensetzung beweist, der Begriff des Oeffentlichen (s. Krüger Gr. Spr. §. 68, 46, A. 5) besonders regiert wird. Gerade diese nachdrucksvolle Hervorhebung des Oeffentlichen aber steht mit dem πεφανέρωται V. 21 im deutlichsten Einklang, und die Wahl des Ausdrucks dürfte eben hierin ihre sichere Erklärung finden. — Wenn ferner προέθετο „predigen ließ" übersetzt wurde, so gründet sich dies nicht sowohl auf einen eigenthümlichen Gebrauch des Mediums, wonach dasselbe an und für sich zuweilen die Bedeutung des Lassens haben soll (s. Winer Gr. Spr. §. 39. 4), als vielmehr darauf, daß die Uebersetzung „predigte" hier zu einem Widersinn führen würde. Für die Uebersetzung macht es durchaus keinen Unterschied, ob hier die mediale Form προέθετο steht, oder ob die active προέθηκεν stünde, wie ja auch in der oben angeführten Stelle des Lucian προὔθεσαν durch „öffentlich ankündigen ließen" zu übersetzen war (s. Krüger Gr. Spr. §. 52, 1, A. 4). Die Wahl der Medialform ist hier m. E. lediglich daraus zu erklären, daß das Subject ὁ θεός bei jenem Predigenlassen, indem dasselbe wesentlich auf die Erfüllung seines Gesetzes und seiner Verheißung abzweckte, persönlich betheiligt war. Wodurch nämlich das Predigenlassen geschah, ist nach dem Zusammenhange unzweifelhaft: es geschah nicht durch das Gesetz (vgl. V. 21 das χωρὶς νόμου), sondern durch das Evangelium. Letzteres aber ist seinem Inhalte nach doch wohl nichts Anderes als die Erfüllung von Gesetz und Verheißung, und es erhellt also, daß Gott, indem er diesen λόγος predigen ließ, nur jene Erfüllung im Sinne hatte. — Hinsichtlich des Aorist ist übrigens noch zu bemerken, daß derselbe, ganz wie ἥμαρτον V. 23, mit πεφανέρωται V. 21 in genauer Beziehung steht. Das Geoffenbartsein von Gottesgerechtigkeit nämlich für Alle und über Alle, die da glauben, ist doch wohl nichts Anderes als das Ergebniß der Predigt, welche Gott durch das Evangelium in alle Welt ausgehn d. i. Juden und Heiden verkündigen ließ. Ganz naturgemäß steht also diejenige Thatsache, welche jenem Geoffenbartsein vorangehen mußte, im Aorist, während das Ergebniß dieser Thatsache selbst im Perfect stand. Dabei ergibt sich von selbst, daß das Predigenlassen hier nicht an sich, sondern nur mit Bezug auf πεφανέρωται als vergangen bezeichnet wird; an sich betrachtet ist es etwas in der Gegenwart Fortdauerndes. — Zu beachten ist ferner die Inversion von προέθετο und ἱλαστήριον. Beide Begriffe mußten ihre Stellen wechseln, weil es darauf ankam, den Begriff ἱλαστήριον als den betonten und somit für die Beweisführung wichtigeren zu bezeichnen. — In Bezug auf ἱλαστήριον ist außerdem noch beson-

deus hervorzuheben, daß die Adjectivform nicht etwa als für das Sub- V. 25.
stantiv stehend zu erklären ist. Vielmehr bezeichnet es nach Analogie der Adjectiva auf ἥριος, welche von Substantiven auf ηρ oder ης (wenn auch nur vorausgesetzten) gebildet sind, den Begriff seines Substantivs als bleibende Eigenschaft (s. Krüger Gr. Spr. §. 41, 24). Gerade dieser adjectivischen Form aber bedurfte Paulus, um mit Rückbeziehung auf das für Alle (V. 23) geltende δικαούμενοι δωρεάν anzuzeigen, daß Christus mittelst der V. 24 erwähnten ἀπολύτρωσις für Alle zu allen Zeiten Versöhnung mit Gott möglich gemacht habe, und daß folglich die Versöhnung in Christo eine über alle Zeiten sich erstreckende, mithin ewige That der göttlichen χάρις sei. — Worin diese Versöhnung bestehe, ergibt sich aus dem Zusammenhange: negativ besteht sie in der Abwendung des göttlichen Zornes, positiv in der Zuwendung der göttlichen Gnade und somit in der Zuwendung dessen, was oben V. 24 als Grund der geschenksweise erfolgenden Rechtfertigung genannt war. Es zeigt sich also, daß der Begriff ἱλαστήριον hier mit dem τῇ αὐτοῦ χάριτι V. 24 in einem inneren Zusammenhange steht, indem er andeutet, daß Gott, obgleich Alle ohne Unterschied Zorn verdient hatten, dennoch in Christo Allen ohne Unterschied Gnade erweisen wolle.

Beschränkt wird der Begriff ἱλαστήριον durch zwei parallele Bestimmungen: διὰ πίστεως und ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Wie wichtig es sei, das Wort ἱλαστήριον in dem oben entwickelten Sinne d. i. adjectivisch aufzufassen, zeigt sich besonders bei Erklärung dieser parallelen Bestimmungen. Offenbar nämlich gestaltet sich diese nunmehr in doppelter Hinsicht überaus leicht und ungezwungen, — zunächst in Bezug auf die grammatische Verbindung und sodann in Bezug auf den Sinn der Worte. In ersterer Hinsicht hat diese adjectivische Fassung einen wesentlichen Vorzug darin, daß ihr zufolge der Ausdruck gerundet und überschaulich ist, während bei der substantivischen Fassung, ganz abgesehen von ihren sonstigen Bedenken, das Gegentheil Statt findet. Nach dieser substantivischen Fassung nämlich würden, das wiederaufnehmende πρὸς ἔνδειξιν κτλ. ganz ungerechnet, folgende Bestimmungen: 1) διὰ πίστεως, 2) ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, 3) εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, 4) διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων — sämmtlich in langer und ermüdender Folge — als adverbiale Objecte von προέθετο abhängen, während bei der adjectivischen Fassung die zu προέθετο gehörigen Objecte, durch eine Pause vom Vorhergehenden getrennt, erst mit εἰς ἔνδειξιν anfangen. Daß nun διὰ πίστεως und ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, ähnlich wie oben V. 24 τῇ αὐτοῦ χάριτι und

V. 25. διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως κτλ., gerade als parallele Bestimmungen auftreten, ist für den Sinn von ἱλαστήριον keineswegs gleichgültig, vielmehr durchaus wesentlich: Versöhnung wirkt hiernach Glaube nicht ohne das Blut Christi und das Blut Christi hinwiederum nicht ohne Glauben. Zugleich erhellt aus dem, was oben zu V. 24 über διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gesagt wurde, daß von den fraglichen Bestimmungen das διὰ πίστεως dem Attribut τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, das ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι aber dem Hauptbegriff διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως entspricht. Die Stellung der correspondierenden Satzglieder ist also auch hier wieder eine chiastische. Vermöge dieser Stellung erscheint das ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, da nach ihm eine Pause eintritt, als der im Vergleich zu διὰ πίστεως betontere Satztheil. Daß es stärker als διὰ πίστεως zu betonen ist, liegt in der Natur des Gedankens: da nämlich von der Versöhnung als einer That Christi die Rede ist, so versteht sich von selbst, daß dasjenige Moment des Gedankens, welches auf sein Thun Bezug hat, den verhältnißmäßig stärkeren Nachdruck fordert. Welches ist nun der Sinn der fraglichen Bestimmungen? Bei Beantwortung dieser Frage kommt es vor Allem auf die Bedeutung von διά und ἐν an. Διά bezeichnet, wie seine Construction zeigt, das Mittel, ἐν (s. Winer Gr. §. 52, S. 463) den Grund von ἱλαστήριον. Ἱλαστήριος διὰ πίστεως also ist Christus, sofern er die Macht der Versöhnung wesentlich dadurch hat, daß an ihn geglaubt wird, mithin ohne Glauben an ihn Versöhnung nicht möglich ist; ἱλαστήριος ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ist er, sofern er jene Macht darum hat, weil sein Blut als wahrhaftiges Opfer am Kreuze für Alle geflossen ist. Es erhellt also, daß der Apostel hier nur dialektisch entwickelt, was in dem διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ bereits keimartig enthalten war: denn einer Seits kommt ja die Lebensgemeinschaft mit Christo, bezeichnet durch τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, lediglich durch den Glauben, anderer Seits ist die in Christo geschehene ἀπολύτρωσις ohne ein λύτρον, und zwar eben ohne dieses in dem αἷμα Χριστοῦ gegebene λύτρον, nicht denkbar. Wie nun Christus durch Glauben in seinem Blute die Kraft der Versöhnung habe, unterliegt nach dem Zusammenhange mit V. 24 keinem Zweifel: durch Glauben hat er sie, indem er durch sein Evangelium bewirkt, daß wir zum Glauben und durch den Glauben in die Lebensgemeinschaft mit Ihm, dem von Gott Geliebten (Eph. 1, 6), kommen, dadurch aber aufhören, Gegenstände des göttlichen Zornes zu sein, und vielmehr Gegenstände der göttlichen Gnade werden: in seinem Blute hat er sie, indem er sein Blut für Alle ver-

goſſen hat, dieſes Blut aber jenes vollgültige λύτρον iſt, in welchem V. 25.
wir die ἀπολύτρωσις d. i. die Erlöſung von Schuld und Strafe der Sünden (ſ. Eph. I, 7) darum haben, weil Gott vermöge der Lebensgemeinſchaft, in welcher wir durch den Glauben mit Chriſto ſtehen, das von Chriſto, dem Heiligen und Gerechten, in ſeinem Blute für uns gegebene λύτρον eben ſo anſieht, als ob wir, die Unheiligen und Sünder, es in unſerem Blute gegeben hätten. Dadurch aber, daß die Verſöhnung mit Gott gerade in dieſer Weiſe zu Stande kommt, wird einer Seits die Verheißung, anderer Seits das Geſetz erfüllt: die Verheißung nämlich, indem wir, obgleich Sünder und als Sünder des Zornes werth, in der durch den Glauben vermittelten Lebensgemeinſchaft mit Chriſto gleichwohl der Gnade Gottes theilhaftig werden, — das Geſetz, indem dieſe Erlangung der Gnade nur kraft des in dem Blute Chriſti gegebenen λύτρον, mithin nur ſo Statt findet, daß zugleich der Gerechtigkeit Gottes, die für die Sünde Sühne verlangt, eine vollkommene Genüge geleiſtet wird. Es ergibt ſich alſo, daß das διὰ πίστεως, entſprechend dem τῇ αὐτοῦ χάριτι V. 24, auf das ὑπὸ τῶν προφητῶν V. 21, das ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι aber, entſprechend dem διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως κτλ. V. 24, auf das ὑπὸ τοῦ νόμου V. 21 hinweiſt. Was hiernach von der durch das Evangelium geoffenbarten Gottesgerechtigkeit gilt, daß ſie nämlich Erfüllung ſowohl des Geſetzes als der Verheißung iſt, das gilt natürlich auch von dem, wodurch jene Gottesgerechtigkeit bezeugt wird, d. i. vom Evangelium ſelbſt: Erfüllung der Verheißung iſt es, ſofern es ſich als ein ῥῆμα τῆς πίστεως (ſ. Röm. X, 8) d. i. als eine Predigt vom Glauben, Erfüllung des Geſetzes, ſofern es ſich als ein λόγος τῆς καταλλαγῆς (ſ. 2. Kor. V, 19) d. i. als eine Predigt von der Verſöhnung erweiſt. Selbſtverſtändlich iſt es übrigens das Eine nicht ohne das Andere, mithin ein ῥῆμα πίστεως, nicht ohne ein λόγος καταλλαγῆς, und ein λόγος καταλλαγῆς, nicht ohne ein ῥῆμα πίστεως zu ſein.

In Bezug auf die Verheißung iſt dies nun einleuchtend; minder klar dürfte es in Bezug auf das Geſetz ſein. Um es auch für das letztere nachzuweiſen, müſſen wir auf die altteſtamentliche Verſöhnungslehre zurückgehn. Die Hauptſtelle, auf welche ſich dieſelbe gründet, iſt die Stelle 3 Moſ. XVII, 11: „denn des Fleiſches Seele — im Blute iſt ſie, und ich habe es euch gegeben für den Altar, zu ſühnen eure Seelen; denn das Blut — es ſühnet durch die Seele“ (ſ. Umbreit Der Brief an d. Röm. S. 262 ff.). Es liegt hierin Dreierlei: 1) im Blut iſt die Seele d. i. das bele-

B. 25. bende Prinzip des Fleiſches, in welchem letzteren nach bibliſcher Lehre die Sünde wohnt; 2) als Sitz der Seele iſt das Blut für den Altar d. i. zum Opfer für Gott beſtimmt; 3) als Opfer auf den Altar gebracht ſoll das Blut für das Blut des Darbringers, um deſſen Seele mit Gott zu verſöhnen, mithin ſtellvertretend hingegeben werden. Verſöhnung konnte hiernach nur ſo Statt finden, daß *ein* Thier — und zwar nach dem Geſetze ein reines und fehlloſes — an die Stelle des unreinen und ſündigen Menſchen trat und ſein Blut, in welchem zugleich ſeine Seele war, für das Blut und ſomit auch für die Seele des Menſchen hingegeben wurde.*) Daß hierbei gerade das Blut des Opferthieres ſtellvertretend fließen mußte, geſchah weſentlich dazu, um ſymboliſch anzudeuten, daß das Leben des Sünders, eben weil es nicht Gott angehöre, ſondern der Sünde diene, ſeine Fortdauer verwirkt habe und daher nach göttlichem Rechte dem Grauen der Vernichtung d. i. dem Tode als der Strafe der Sünde verfallen ſei. Damit alſo der Sünder von dieſer Strafe verſchont bleiben und leben könne, dazu ſollte nach göttlicher Inſtitution das Blut des Opferthieres vergoſſen werden. Galt nun aber dies Blut als ſtellvertretend für das Blut deſſen, der es darbrachte, und zwar als dazu vergoſſen, damit er ſelbſt lebe, ſo erhellt, daß es ein Mittel *zur* Loskaufung ſeines eigenen Lebens, mithin als etwas eine ἀπολύτρωσις Bewirkendes d. i. als ein λύτρον betrachtet wurde. Ein λύτρον nämlich beſteht weſentlich darin, daß ein beſtimmter Werth, ſei es Geld oder ſei es eine andere Sache, zum Zwecke der Befreiung vom Tode oder von der Knechtſchaft an denjenigen bezahlt werde, der dieſe Befreiung zu gewähren Macht hat. Mittelpunkt der altteſtamentlichen Lehre vom Blut als Verſöhnungsmittel iſt alſo die Idee eines λύτρον, welches der Opfernde im Blute des Opferthieres, und zwar vertreten in dieſem Blute, zur Tilgung ſeiner Sünde und ſomit zur Errettung ſeiner Seele vom Tode als der Strafe ſeiner Sünde Gott darbringe, und ohne welches er Verſöhnung nicht erlangen könne (Hebr. IX, 22). Blut von Thieren aber vermochte den ſündigen Menſchen nicht einmal wahrhaft, geſchweige denn ſündentilgend zu vertreten und hatte daher nur den Charakter eines ſymboliſchen, nicht den eines an und für ſich weſenhaften und darum vollgültigen λύτρον. Sollte es

*) S. G. G. Rosſoff Die hebräiſchen Alterthümer in Brjeſen, Wien 1857, S. 48: „Das Blut, welches vom geopferten Thiere ausſtrömt, iſt das Sinnbild der Seele des Opfernden, der durch die Feſthandlung des Opfers ſeines Thieres ausdrückt, daß er ſeine Seele an Jahve hin und aufgebe.“

dennoch Versöhnung bringen — und das alttestamentliche Opfer beruhte V. 25.
ja auf göttlicher Einsetzung mit dem ausgesprochenen Zwecke der Versöhnung —, so konnte diese nicht aus ihm selbst (Hebr. X, 4), sondern subjectiv nur aus dem Glauben und zwar aus dem Glauben an die Verheißung, objectiv (und zwar mittelst rückwirkender Kraft) nur aus der einstigen Erfüllung dieser Verheißung kommen. Offenbar also weist der ganze typisch-symbolische Opfercultus, wie das Gesetz ihn vorschreibt, weissagend auf ein anderes λύτρον hin, welches zunächst nur im Heilsrathschluß Gottes verborgen war, dereinst aber als Erfüllung von Gesetz und Verheißung geoffenbart werden sollte. Wie dieses andere λύτρον, wovon das Blut der Opferthiere nur weissagendes Vorbild war, im Allgemeinen beschaffen sein mußte, um als Erfüllung von Gesetz und Verheißung zu erscheinen, ergibt sich leicht aus dem Gesagten. War nämlich nach 3 Mos. XVII, 11 die Versöhnung dadurch bedingt, daß Blut für Blut gelten sollte, so leuchtet ein, daß das in Rede stehende λύτρον ein ἐν αἵματι gegebenes, dieses αἷμα aber das αἷμα eines Solchen sein mußte, der die Menschen nicht bloß wahrhaft, sondern zugleich sündentilgend vertreten konnte. Um aber die Menschen wahrhaft zu vertreten, dazu mußte der Darbringer dieses λύτρον im wahrhaftigen Sinne Mensch, um sie sündentilgend zu vertreten, dazu mußte er zugleich im wahrhaftigen Sinne Gott sein. Denn für Menschen zu sterben vermag nur ein Mensch, und die Macht, Sünden zu tilgen, besitzt nur Gott. Was also in Bezug auf die Versöhnung das Gesetz nur sinnbildlich vorschrieb, konnte urbildlich nur ein Solcher erfüllen, der eben so sehr wahrhaftiger Mensch wie wahrhaftiger Gott — Beides in vollkommener Einheit der Person — sein Blut freiwillig als λύτρον für Alle dahingab, um kraft dieser Dahingabe eine ewige ἀπολύτρωσις zu stiften. Der Mensch aber, in welchem, die Welt mit sich versöhnend, Gott war (2 Kor. V, 19), ist Christus, und es erscheint also sein heiliges, zur Vergebung der Sünden (Matth. XXVI, 28) am Kreuze (Gal. III, 13) vergossenes Blut als jenes wahrhaftige λύτρον, durch welches Alle ohne Unterschied, sofern sie nur durch Glauben in Lebensgemeinschaft mit ihm stehen, eine vollkommene ἀπολύτρωσις haben können. Sichere Belege, daß das Blut Christi auch sonst im N. T. als Mittel des Loskaufens (von Schuld und Strafe der Sünde) oder des Erwerbens (zu Gottes Eigenthume aus der Knechtschaft der Sünde), mithin als λύτρον in dem angegebenen Sinne theils erwähnt, theils gedacht werde, sind Stellen wie Apg. XX, 28; Eph. I, 7; Kol. I, 14; Offenb. V, 9; — 1 Kor. VI, 20; VII, 23; Gal. III, 13; 1 Tim. II, 6; Tit. II, 14, zu welcher letzteren Classe von Belegen sich noch

V. 25. Matth. XX, 28 und Marc. X, 45 rechnen läßt, indem hier die ψυχή Christi als dasjenige, was nach 3 Mos. XVII, 11 im Blute ist, mithin metonymisch für das Blut selbst erwähnt wird. Nach dem Gesagten unterliegt es nun wohl keinem Zweifel, daß was vom Gesetze in Bezug auf die Versöhnung geweissagt ist, in dem blutigen Opfertode Christi seine thatsächliche Erfüllung gefunden habe, und daß somit, was Gott in der Predigt von diesem Versöhnungstode Allen kundthun *läßt*, sich wesentlich als eine Predigt von dem in Christo für uns erfüllten Gesetze zeige. —

Um nun auf die hergebrachte Erklärung der vorliegenden Stelle, wonach προέθετο „darstellte" und ἱλαστήριον „Sühndeckel"*) heißen soll, noch einmal zurückzukommen, so leuchtet ein, daß dieselbe keinen anderen Sinn haben könne, als den: „in Christo sei thatsächlich erfüllt worden, was durch den Deckel der Bundeslade weissagend vorgebildet werde." Dieser Gedanke aber ist deutlich in dem begriffen, was oben als Sinn unserer Stelle nachgewiesen wurde, und es ergibt sich also, daß die aufgestellte Erklärung — was ihr m. E. nur zu wesentlichem Vortheile gereichen kann — von der hergebrachten nur in so *weit* abweicht, als sie weitergreifend d. i. von allgemeinerem Inhalt ist, indem ihr zufolge nicht ein einzelnes Stück des alttestamentlichen Opfercultus, sondern dieser ganze typisch-symbolische Opfercultus selbst als ein solcher erscheint, der im Versöhnungstode Christi seine wesenhafte und vollkommene Erfüllung gefunden habe.

Adverbiales Object des Zweckes, abhängig von προέθετο, ist nun εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ: Gott wollte dadurch, daß er Christum predigen ließ als Versöhnung wirkend durch Glauben in seinem Blut, der Welt seine δικαιοσύνη zeigen. Die δικαιοσύνη Gottes ist hier, gemäß der sonstigen Bedeutung des Wortes, nichts Anderes, als die völlige Uebereinstimmung des göttlichen Handelns mit dem göttlichen Gesetz, eine ἔνδειξις dieser δικαιοσύνη aber ein Erweis d. i. eine deutliche Kundgebung, daß Gott in vollkommenem Einklang mit seinem Gesetze handle. Worauf diese ἔνδειξις hier Bezug habe, ist nach dem Zusammenhange nicht zweifelhaft: sie bezieht sich auf die Art und Weise, wie Gott Christum in der Predigt des Evangeliums

*) Luther's Uebersetzung „Gnadenstuhl" ist frei und poetisch, dadurch aber weit mehr als das wörtliche „Sühndeckel" geeignet, die Schwierigkeiten der zu Grunde liegenden Fassung minder groß erscheinen zu lassen. Für die Auslegung kann hier natürlich nur der Text, nicht eine wenn auch liebgewonnene Uebersetzung in Betracht kommen.

als Versöhnung wirkend kundthun ließ, und besteht folglich darin, daß V. 25.
diese Versöhnung, wenn auch „durch Glauben“, doch nur „in dem Blute Christi“ als einem vollgültigen λύτρον Statt finde. Offenbar nämlich verfährt Gott im vollkommensten Einklang mit seinem Gesetze, wenn er für die Sünde eine entsprechende Sühne fordert und sich daher nur so versöhnen läßt, daß Christus in seinem Blute ein vollgültiges λύτρον gibt, welches Gott nur dann wie ein von uns gegebenes ansieht, wenn wir durch den Glauben in Lebensgemeinschaft mit Christo stehen, so daß Christus in uns und wir in Christo leben. Wenn übrigens hier bloß von einer ἔνδειξις der göttlichen δικαιοσύνη, nicht zugleich von einer ἔνδειξις der göttlichen χάρις die Rede ist, so liegt der Grund davon lediglich im Pragmatismus der Darstellung. Paulus wollte nämlich, wie oben bereits bemerkt wurde, hier zunächst nachweisen, daß die Predigt von der Versöhnung in Christo Erfüllung des Gesetzes sei, indem er die andere Seite des Gedankens, daß sie auch Erfüllung der Verheißung sei, erst später hervorkehrt. Das Gesetz aber weiß nur von Gerechtigkeit, nicht von Gnade. An sich betrachtet könnte natürlich die Predigt von dem Versöhnungstode Christi ebensowohl als eine solche, die auf eine ἔνδειξις der göttlichen χάρις abzwecke, bezeichnet werden. Daß nämlich die göttliche δικαιοσύνη und die göttliche χάρις hier nicht im Widerspruche, sondern im vollkommensten Einklang stehen, ergibt sich mit einleuchtender Klarheit daraus, daß es laut jener Predigt Gott selbst ist (2 Kor. V, 19. 21), der in dem Menschen Jesu, des eigenen Sohnes nicht verschonend, sondern ihn für uns Alle dahingebend (Röm. VIII, 32), dies heilige und vollgültige λύτρον Allen ohne Unterschied als Geschenk seiner Gnade darreicht.

Dem adverbialen Objecte des Zweckes wird ein adverbiales Object des Grundes, enthalten in den Worten: διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ und zugleich zur näheren Erklärung von εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ dienend, hinzugefügt. Daß also Gott „die vorhergeschehenen Sünden in Geduld hatte hingehn lassen“, wird als Ursache angegeben, warum er, um seine Gerechtigkeit zu erweisen, der Welt Christum als denjenigen predigen ließ, der durch Glauben in seinem Blute die Macht der Versöhnung habe. Die Erklärung der fraglichen Worte dreht sich hauptsächlich um die Begriffe πάρεσιν und προγεγονότων. Was das πάρεσιν betrifft, so bezeichnet dasselbe, gemäß der Ableitung des Wortes von παρίεναι (praetermittere), so viel als „das Hingehenlassen“. „Hingehenlassen von Sünden“ aber ist das einstweilige Nichtbe-

V. 25. ſtrafen derſelben trotz vorliegender Schuld. Die πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων iſt mithin weſentlich verſchieden von ihrer ἄφεσις. Letztere beſteht nämlich darin, daß weder der Schuld noch der Strafe der Sünden weiter gedacht wird. Bei der ἄφεσις τῶν ἁμαρτημάτων alſo kann weder von Schuld noch von Strafe, nachdem Beides erlaſſen iſt, weiterhin noch die Rede ſein; bei der πάρεσις dagegen erſcheint weder Schuld noch Strafe als aufgehoben, vielmehr die Strafe der Sünde wegen Nichtgefühltſeins der Schuld nur bis auf Weiteres vertagt, ſo daß es gleichſam in der Schwebe gelaſſen bleibt, ob und wann ſie ſich realiſieren werde. Was ſodann das προγεγονότων anlangt, ſo kommt es hierbei auf die Beſtimmung des πρό an. Daß es temporale Bedeutung habe, leuchtet ein. Aufzulöſen iſt alſo τῶν προγεγονότων durch: τῶν ἐν τῷ πρὶν καιρῷ γεγονότων, wobei das πρίν vor καιρῷ den Gegenſatz zu dem νῦν in der Formel ἐν τῷ νῦν καιρῷ V. 26 bilden würde. Nach dem Zuſammenhange ſowohl rückwärts als vorwärts iſt nun aber die frühere Zeit keine andere als diejenige, in welcher Gott Chriſtum noch nicht als Verſöhnung wirkend durch Glauben in ſeinem Blute öffentlich kundthun ließ, mithin die Zeit vor der Predigt des Evangeliums als des λόγος τῆς καταλλαγῆς. Hinſichtlich der in dieſer früheren Zeit geſchehenen Sünden alſo wird hier ausgeſprochen, daß Gott ſie ἐν ἀνοχῇ habe hingehn laſſen, während man von ſeiner δικαιοσύνη hätte erwarten können, daß er ſie nach dem vollen Maße ſeines heiligen Zornes längſt ſtrafen würde. Unmöglich kann der Apoſtel hiermit ſagen wollen, daß Gott bei dieſer πάρεσις ἐν ἀνοχῇ die vorhergeſchehenen Sünden, wenn auch nur einſtweilen, an den einzelnen Individuen bisher ganz ungeſtraft gelaſſen habe: denn eine ſolche Behauptung würde nicht bloß mit den Thatſachen der Erfahrung, ſondern auch mit dem in Cap. V, 12 ff. Geſagten im klaren Widerſpruche geſtanden haben. Offenbar redet alſo Paulus, wie dies theils die nothwendige Rückbeziehung auf das πάντες ἥμαρτον V. 23, theils der generiſch gebrauchte Artikel vor προγεγονότων beweiſt, nicht von den Sünden der Einzelnen in ihrer Einzelheit, ſondern von den Sünden Aller in ihrer Geſammtheit, inſoweit dieſelben ἐν τῷ πρὶν καιρῷ d. i. in der Zeit vor der Predigt des Evangeliums begangen wurden, und die πάρεσις dieſer Sünden beſteht folglich darin, daß Gott dieſelben nicht ſchon längſt und zwar nach dem vollen Maße ſeines gerechten Zornes durch ein Totalgericht d. i. durch ein Gericht an der Geſammtheit der Menſchen ſtrafte, vielmehr dieſe Strafe in ſeiner ἀνοχή bisher immer noch vertagte, indem er ſie auf eine ſpätere Zeit, nämlich auf eine

ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας (Röm. II, 5) hinaus- V. 25.
ſchob. Inwiefern nun die πάρεσις der vorhergeſchehenen Sünden der Grund ſein konnte, weshalb Gott Jeſum Chriſtum als Verſöhnung durch Glauben in ſeinem Blute wirkend predigen ließ, erhellt ſehr deutlich aus dem Zuſammenhange. In dieſer πάρεσις nämlich hat Gott jenen Sünden gegenüber nur ſeine ἀνοχή, nicht ſeine δικαιοσύνη erwieſen, ſo daß es den Anſchein haben konnte, als achte er der Sünde nicht, und als ſei ihm die Erfüllung oder Nichterfüllung ſeines Geſetzes ganz gleichgültig. Unſtreitig alſo bedurfte es gegenüber dieſer ἔνδειξις ſeiner ἀνοχή, wie ſie ſich in jener πάρεσις kundgegeben hatte, einer ἔνδειξις ſeiner δικαιοσύνη. Dieſe aber fand in der Predigt von dem ſtellvertretenden Verſöhnungstode Chriſti Statt, damit ſo der Welt kund würde, daß Gott nur mittelſt eines in dem Blute Chriſti gegebenen und durch den Glauben anzueignenden λύτρον, mithin nur auf eine mit ſeinem Geſetze im Einklang ſtehende Weiſe verſöhnt werden könne. Es zeigt ſich alſo, daß dieſe Predigt, inſofern ſie eben auf eine ἔνδειξις der göttlichen δικαιοσύνη abzweckte, lediglich in jener πάρεσις der vor ihr geſchehenen Sünden ihren Grund hatte.

V. 26 dient mit Ausſchluß von ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ zur näheren V. 26.
Beſtimmung und genaueren Entwicklung deſſen, was in den Worten εἰς ἔνδειξιν — ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ bereits enthalten war. Daß ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ zu dieſem Verſe gezogen iſt, obgleich es weſentlich zum vorhergehenden gehört, kann nur auf Mißverſtändniß des Sinnes ruhen. Offenbar ſind die Worte attributive Beſtimmung von διὰ τὴν πάρεσιν κτλ. und bezeichnen mithin dieſe πάρεσις als eine ſolche, die in der ἀνοχή d. i. in der Geduld Gottes (das Wort kommt her von ἀνέχεσθαι „an ſich halten“ nämlich „mit ſeinem Zorne“) Statt gefunden habe. Für die Interpretation der fraglichen Worte, inſoweit ſie ein weſentliches Glied des in διὰ τὴν πάρεσιν κτλ. enthaltenen Gedankens ſind, verweiſen wir auf das, was oben zu V. 25 an der betreffenden Stelle bemerkt wurde, da wir nicht umhin konnten, dieſelben ſchon dort in den Bereich unſerer Erklärung hineinzuziehen. Uebrigens wird ſich noch weiter herausſtellen, daß ſie auch für das Folgende ein überaus wichtiges Moment im Zuſammenhange der Gedanken bilden. Auffallen möchte vielleicht das τοῦ θεοῦ, wofür man, da das Subject des Satzes ὁ θεός iſt, αὐτοῦ erwarten könnte. Das Nomen ſcheint jedoch, ähnlich wie 2 Kor. I, 4; V, 21, wohl abſichtlich wiederholt, um einen Gegenſatz gegen den Begriff „Menſch“ hervortreten zu laſſen. „Göttliche“ Geduld — der Genitiv des Subſtantivs iſt durch das ent-

V. 26. ſprechende Adjectiv zu überſetzen — erſcheint im Gegenſatz zu bloß menſchlicher als eine beſonders große und herrliche.

Die folgenden Worte: *πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ* enthalten eine epanaleptiſche Wiederholung des Zweckes, zu welchem das V. 25 erwähnte Predigenlaſſen Statt fand, unter Hinzufügung eines neuen weſentlichen Gedankengliedes. Nöthig war dieſe Wiederaufnahme eines ſchon dageweſenen Gedankens, nicht ſowohl weil das abſchließende *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον κτλ.*, als vielmehr weil das hinzugefügte und für den Sinn des Folgenden unentbehrliche *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* ſonſt eines Anſchluſſes entbehrt haben würde. Die Wiederaufnahme geſchieht übrigens, da die dreimalige Aufeinanderfolge von *εἰς* übellautend geweſen wäre, unter Vertauſchung von *εἰς* mit *πρός*. *Ἐν τῷ νῦν καιρῷ* gehört natürlich als Attribut zu *πρὸς ἔνδειξιν κτλ.*, nicht als adverbiales Object zu *προέθετο*. Was unter dem *νῦν καιρός* zu verſtehen ſei, erhellt aus dem über *πρό* in *προγεγονότων* (V. 25) Bemerkten mit Sicherheit: es iſt die Zeit, in welcher Gott Chriſtum als Verſöhnung durch Glauben in ſeinem Blute wirkend der Welt kundthun läßt, mithin die Zeit der Predigt des Evangeliums als des Wortes, das die Verſöhnung predigt. Uebrigens läßt ſich aus den Worten: *πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ* keineswegs folgern, daß das Hingehenlaſſen der Sünden in göttlicher Geduld mit dem Eintreten des *νῦν καιρός* aufgehört habe (ſ. Philippi z. d. St.). Was Paulus Apg. XVII, 30 den Athenern ſagte, „daß Gott die Zeiten der Unwiſſenheit überſehen habe", kann unſtreitig jeder Sendbote des Evangeliums zu jeder Zeit ſagen. Denn die Zeit der göttlichen *πάρεσις* dauert den Sünden der Menſchen gegenüber fort bis zum jüngſten Tage (Apg. XVII, 30. 31), da an ihm erſt die Unbußfertigen und die Verächter des Glaubens dem vollen Maße des verdienten Zornes anheimfallen, während die durch Glauben Gerechtfertigten dann erſt in die volle Herrlichkeit des ewigen Lebens eingehn werden. Offenbar beſteht alſo jene *πάρεσις* auch in dem *νῦν καιρός* hinſichtlich derjenigen, welche dem Evangelium nicht glauben, noch fort, und dieſe jetzige Zeit unterſcheidet ſich folglich von der früheren Zeit (d. i. von der Zeit vor der Predigt des Evangeliums) lediglich dadurch, daß Gott in ihr, während er früher nur *πάρεσις* und in dieſer *πάρεσις* nur ſeine *ἀνοχή* erweiſen konnte, nunmehr bei denjenigen, die der Predigt von dem Verſöhnungstode Chriſti glauben, ſogar *ἄφεσις* und in dieſer *ἄφεσις* ſogar ſeine *δικαιοσύνη* erweiſen kann. Der *πρὸ καιρός* iſt hiernach eine Zeit der *ἔνδειξις* bloßer *ἀνοχή*, der *νῦν καιρός* eine Zeit der *ἔνδειξις* von *ἀνοχή* und *δικαιοσύνη* zu-

gleich, — von ἀνοχή nämlich in Bezug auf die ἄδικοι, von δι- V. 26.
καιοσύνη in Bezug auf die δίκαιοι d. i. in Bezug auf die aus Glauben Gerechtfertigten.

Abgeſchloſſen wird nun der in ὃν προέθετο — αἵματι enthaltene Gedanke durch εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Unzweifelhaft gehören die Worte als Epexegem zu πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ. Εἶναι ſteht hierbei, ähnlich wie γινέσθω V. 4 und γένηται V. 19, im logiſchen, nicht im realen Sinne (= „auf daß er gerecht wäre in den Augen der Menſchen d. i. auf daß er gerecht erſchiene"). Beweis dieſer Faſſung iſt, daß nur ſo von einer ἔνδειξις der göttlichen δικαιοσύνη die Rede ſein kann. Betonte Begriffe, als ſolche ſehr deutlich durch Inverſion bezeichnet und in ihrer Zuſammenſtellung eine emphatiſche Paronomaſie bildend, ſind δίκαιον und δικαιοῦντα. Καί vor δικαιοῦντα ſteht keinen Falls beiordnend, ſondern ſteigernd und gegenſätzlich hervorhebend (= „auch" oder „ſogar"). Δικαιοῦντα gehört als untergeordnete Beſtimmung zu δίκαιον. Als betonte Begriffe ſchließen δίκαιον und δικαιοῦντα Gegenſätze in ſich. Zu entnehmen ſind dieſe aus διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ. Iſt alſo εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα κτλ. = „auf daß er gerecht wäre, auch wenn er rechtfertigte den, der des Glaubens an Jeſum iſt", ſo gehört dazu als nothwendige Ergänzung: „und nicht etwa — wie in der früheren Zeit — bloß geduldig, indem er die Sünden der Menſchen auch ferner nur hingehn ließe." Δίκαιον iſt hierbei = „im Einklang mit ſeinem Geſetze handelnd", δικαιοῦντα = „als gerecht d. i. als im Einklang mit ſeinem Geſetze befindlich und ſomit für einen Solchen anſehend, an dem keine Schuld haftet und den folglich auch keine Strafe treffen könne". Object von δικαιοῦντα iſt τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Wer „aus" Glauben an Jeſum iſt, in dem d. i. in deſſen Herzen muß Glaube an Jeſum ſein, der muß Jeſu durch Glauben innerlich angehören. Τὸν ἐκ πίστεως ſteht alſo hier, um einen Solchen zu bezeichnen, der von innen heraus, mithin ſeinem inneren Weſen nach Glauben an Jeſum hat (ähnlich in Verbindung mit anderen Begriffen Joh. XVIII, 37; Röm. II, 8). Von den Worten πίστεως und Ἰησοῦ iſt πίστεως, nicht Ἰησοῦ das betonte. Der Grund hiervon liegt lediglich im Zuſammenhange. Im Vorhergehenden nämlich war von der Verſöhnung als einer That Gottes in Chriſto, hier iſt von der Rechtfertigung als einer That Gottes an den verſöhnten Menſchen die Rede. Es erſcheint alſo völlig naturgemäß, daß dort das ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι

V. 26. stärker als das διὰ πίστεως betont wurde, hier dagegen das πίστεως als dasjenige, was zur Rechtfertigung vor Gott von Seiten des Menſchen ganz unerläßlich iſt, mit dem ihm gebührenden Nachdruck hervorgehoben wird. Wie übrigens das δίκαιον eine weſentliche Beziehung auf das Geſetz hat, ſo hat das δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ eine weſentliche Beziehung auf die Verheißung. Beides alſo, d. i. Geſetz ſowohl als Verheißung, wird im Acte der Rechtfertigung gleichmäßig erfüllt: das Geſetz, indem die Rechtfertigung nur auf Grund der Verſöhnung durch ein vollgültiges λύτρον Statt findet, die Verheißung, indem Gott dieſes λύτρον, obgleich es von Chriſto in ſeinem Blute, dem reinen und heiligen, für uns bezahlt iſt, vermöge ſeiner Gnade als ein von uns in unſerem Blute bezahltes annimmt, wofern wir anders mit Chriſto, dem Unſchuldigen und Gerechten, durch den Glauben in Lebensgemeinſchaft ſtehen. Unzweifelhaft iſt hiernach die δικαίωσις Beides — eine ἔνδειξις der göttlichen δικαιοσύνη und eine ἔνδειξις der göttlichen χάρις, Erſteres, ſofern ſie Erfüllung des Geſetzes, Letzteres, ſofern ſie Erfüllung der Verheißung iſt.

V. 27—30. **Weil nun hiernach als Thatſache feſtſteht, daß nicht durch das Geſetz, ſondern ohne daſſelbe Gottesgerechtigkeit geoffenbart iſt, ſo erſcheint das Rühmen des geſetzesſtolzen Juden, der ſich um des Geſetzes willen ſo hoch über den Heiden erhaben dünkt, eitel und nichtig. Erwieſen aber iſt es in ſeiner Nichtigkeit dadurch, daß im Evangelium nicht ein Geſetz der Werke, ſondern ein Glaubensgeſetz geoffenbart iſt. Ob nämlich jenes Rühmen eitel oder berechtigt ſei, hängt lediglich von der Beurtheilung der Frage ab, woraus Rechtfertigung vor Gott komme. Käme dieſe aus Werken, aus Werken nämlich, wie das Geſetz ſie verlangt, ſo wäre das Rühmen des geſetzesſtolzen Juden, da nur er, nicht auch der Heide das geoffenbarte Geſetz hat, vollkommen berechtigt. Nun iſt aber im Evangelium ein Geſetz geoffenbart worden, welches ſich von dem durch Moſes geoffenbarten weſentlich darin unterſcheidet, daß es nicht wie dieſes ein Geſetz der Werke, ſondern ein Glaubensgeſetz iſt. Dieſem Geſetze zufolge unterliegt es aber keinem Zweifel, daß man Glauben und nicht etwa Geſetzeswerke für dasjenige zu erachten habe, woraus Rechtfertigung für den Menſchen komme. Im Lichte dieſes Glaubensgeſetzes alſo erſcheint jenes Rühmen als ein völlig eitles und nichtiges.**

Warum aber Rechtfertigung aus Glauben und keineswegs aus Gesetzeswerken komme, leuchtet ein. Angenommen nämlich, daß das Gegentheil Statt fände, d. i. daß Rechtfertigung durch Gesetzeswerke und nicht durch Glauben erlangt würde, so wäre ja Gott, da er eben nur den Juden, nicht auch den Heiden sein Gesetz geoffenbart hat, ein Gott nur für Juden. Nun ist aber Gott doch ohne Zweifel auch für Heiden ein Gott: denn von zwei Göttern — einem besonderen Juden- und einem besonderen Heidengott — kann doch unmöglich die Rede sein. Ist also nur Einer der Gott, von welchem nach dem im Evangelium geoffenbarten Glaubensgesetze feststeht, daß er Beschnittene, wofern sie dem Bunde der Beschneidung treu sind, rechtfertigen werde, weil sie glauben, und Unbeschnittene, wenn sie glauben, so kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß Rechtfertigung durch Glauben und nicht durch Gesetzeswerke erlangt werde.

V. 27 zieht, in lebhaft anschaulicher Rede die Argumentation ab- V. 27.
schließend, aus dem in V. 21 aufgestellten Satze die Folgerung: „das Rühmen des gesetzesstolzen Juden ist eitel und nichtig.“ Die Frage: *ποῦ οὖν ἡ καύχησις;* beruht, insoweit für die Erklärung zunächst das *ποῦ* in Betracht kommt, auf sinnlicher Anschauung, auf der eines Gebietes nämlich, welches nach allen Seiten hin überblickt wird, um gleichsam zu suchen, ob sich die *καύχησις* etwa noch auf irgend einem Punkte versteckt halte. Wie das *οὖν* beweist, ist dies Gebiet der Bereich oder Umfang dessen, was auf Grund des Gesagten als Wahrheit feststand. Die Frage bezweckt also festzustellen, ob innerhalb dieses Bereiches die *καύχησις* gleichsam noch irgendwo eine Stätte habe, d. i. ob sie mit irgend einer Berechtigung sich hinfort noch geltend machen könne. Was mit der *καύχησις* gemeint sei, zeigt der Artikel, indem dieser sie als eine bereits erwähnte und bestimmt vorschwebende bezeichnet. Erwähnt aber war sie Cap. II, 17—20, und gemeint ist hiernach das Rühmen des gesetzesstolzen Juden, der auf den Heiden, weil er vor diesem vermöge des Gesetzes einen unbedingten Vorzug zu haben wähnte, mit Verachtung herabsah. Verschieden von *καύχησις* ist das Cap. IV, 6 vorkommende *καύχημα*: letzteres nämlich ist = gloriandi materia, ersteres = gloriatio d. i. Rühmen mit dem Nebenbegriffe der Selbstüberhebung. Die Antwort: *ἐξεκλείσθη* = „es ist ausgeschlossen“ (der Aorist steht hier synonym dem Perfectum, s. Krüger Gr. Spr. §. 53, 6, A. 1) beruht auf derselben Anschauung wie das *ποῦ* der Frage. Ausgeschlossen nämlich erschien das fragliche Rühmen aus dem Bereiche dessen, was durch das Gesagte

V. 27. als Wahrheit erwieſen war. Was aber aus dieſem Bereiche ausgeſchloſſen iſt, das erſcheint, ſofern es ſich gleichwohl noch geltend machen will, als eitel und nichtig. Sinn von ἐξεκλείσθη iſt alſo: „es erweiſt ſich hinfort als völlig grundlos.“ Treffend nennt hiernach Bengel (ſ. Gnomon N. T. z. d. St.) das ποῦ des vorhergehenden Satzes mit Rückſicht darauf, daß es, ähnlich wie 1 Kor. I, 20; XV, 55, eine über die Gegner triumphierende Frage einführt, eine victoriosa particula. Unzweifelhaft erſcheint nun der Schluß: ἐξεκλείσθη οὖν ἡ καύχησις, ähnlich dem Schluſſe προεχόμεθα V. 9, als ein enthymematiſcher, gefolgert aus V. 21 mit fehlendem Oberſatze. In vollſtändige ſyllogiſtiſche Form gebracht würde die Argumentation ſo lauten: „wenn ohne das Geſetz Gottesgerechtigkeit geoffenbart iſt, ſo erſcheint das Rühmen des geſetzesſtolzen Juden als eitel und nichtig“ (Oberſatz): „nun aber iſt dies in der Predigt des Evangeliums wirklich geſchehen“ (Unterſatz, aufgeſtellt in V. 21 und bewieſen durch V. 22—26): „folglich iſt das fragliche Rühmen eitel und nichtig“ (Schluß). — Daß nun der Satz: „ἐξεκλείσθη οὖν ἡ καύχησις“ wirklich aus dem Geſagten folge, bedurfte einer Erläuterung. Enthalten iſt dieſe in den Worten: *Διὰ ποίου νόμου; Τῶν ἔργων; Οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. Λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου.* Zu *διὰ ποίου νόμου;* gehört als grammatiſch nothwendige Ergänzung: *ἐξεκλείσθη ἡ καύχησις.* Gefragt wird alſo danach, wodurch die Ausſchließung der *καύχησις* aus dem Bereiche des als wahr Feſtgeſtellten erfolgt, d. i. wodurch das Rühmen in Wahrheit als nichtig erwieſen ſei. Sinnverwirrend und irrig iſt nun die Annahme, daß bei *διὰ ποίου νόμου* an verſchiedene Geſetze, nämlich an das der Werke d. i. das moſaiſche und an das des Glaubens d. i. das Evangelium, gedacht ſei, und daß mithin die Frage darauf abzwecke feſtzuſtellen, welches derſelben zur Bewirkung der fraglichen *ἔκκλεισις* gedient habe. Beweis für die Unrichtigkeit dieſer Annahme iſt das Fragewort *ποῖον.* Statt *ποῖον* nämlich müßte, wenn an verſchiedene Geſetze gedacht wäre, nothwendig *τίνος* ſtehen. Es kann hiergegen nicht eingewendet werden, daß doch öfters ein *τίς* geſetzt ſei, wo ein *ποῖος* erwartet werde: denn das Unbeſtimmtere kann wohl an die Stelle des Beſtimmteren treten, nicht aber das Beſtimmtere an die Stelle des Unbeſtimmteren. Irrig iſt daher die Ueberſetzung „durch welches Geſetz“ ſtatt „durch was für ein Geſetz.“ Nach dem klaren Wortſinn iſt vielmehr lediglich an ein und daſſelbe Geſetz zu denken. Vorausſetzung der Frage: *διὰ ποίου νόμου;* iſt nämlich, daß es ein Geſetz und zwar ein aus dem Vorhergehenden bereits bekanntes Geſetz ſei, vermöge deſſen ſich

das Rühmen des gesetzesstolzen Juden als nichtig herausstelle. Gefragt V. 27.
also wird nur nach der Art (dem inneren Wesen) dieses Gesetzes, nicht nach diesem Gesetze, wie nach einem noch unbekannten, selbst. Um nun das Wesen dieses Gesetzes näher zu bestimmen, dazu dient zunächst, in lebhafter Rede angeknüpft, die weitere Frage: *τῶν ἔργων*; Abhängig ist dieselbe von dem zu ergänzenden *διὰ νόμου*, und der Genitiv in dieser Verbindung ein objectiver (s. Krüger Gr. Spr. §. 47, 7). Aus dem über *ποίου* Bemerkten ergibt sich aber, daß man nicht übersetzen darf: „durch das der Werke," sondern nothwendig: „durch eins der Werke." Die aufgeworfene Frage wird nun durch *οὐχί* verneint und durch diese Verneinung der Charakter des fraglichen Gesetzes zunächst negativ bestimmt, d. h. es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß das fragliche Gesetz kein Gesetz sei, welches auf die Werke Bezug, d. i. die Werke zu seinem Objecte habe. Offenbar zweckt dies darauf ab, einen charakteristischen Unterschied anzugeben, welcher zwischen dem fraglichen Gesetz und dem durch Moses geoffenbarten Statt finde. Letzteres nämlich war eben, was das fragliche Gesetz nicht ist, — ein Gesetz der Werke. Der negativen Bestimmung wird sodann in gegensätzlicher Hervorhebung als positive hinzugefügt: *ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως*. Unrichtig ist auch hier die Uebersetzung: „sondern durch das Gesetz des Glaubens": denn abgesehn von dem zu *ποίου* Bemerkten dürfte dieselbe schon in dem Fehlen des Artikels vor *νόμου* und *πίστεως* ihre deutliche Widerlegung finden. Daß nun das fragliche Gesetz, da es nicht, wie das mosaische, auf die Werke, sondern lediglich auf Glauben Bezug hat, kein anderes sein könne als das im Evangelium geoffenbarte, unterliegt nach dem, was der Apostel oben V. 21 und 22 gesagt hatte, keinem Zweifel. „Als nichtig", will also Paulus sagen, „ist das Rühmen des gesetzesstolzen Juden dadurch erwiesen worden, daß im Evangelium ein Gesetz geoffenbart ist, welches sich nicht wie das mosaische als ein Gesetz der Werke, sondern lediglich als ein Glaubensgesetz kundgibt". — Wie fein Paulus hier argumentiere, zeigt sich namentlich darin, daß er das Evangelium, statt es ausdrücklich zu nennen, vielmehr nach einer wesentlichen Eigenthümlichkeit, und zwar gerade nach der hier in Rede stehenden, nur bezeichnet. Durch diese Form des Gedankens nämlich gewinnt er Zweierlei: erstens erscheint so das Rühmen des gesetzesstolzen Juden, wenn es eben durch ein Gesetz, natürlich durch ein Gesetz Gottes, als eitel erwiesen wird, nur um so nichtiger; zweitens aber dient das *οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως* wesentlich dazu, gleichsam die Brücke zu der mit V. 28 weiter angeknüpften Argumentation zu bilden. Was namentlich den

V. 27. ersten Punkt anlangt, so zeigt sich hier überaus klar, wie trefflich es der Apostel versteht, mit den Juden wie ein Jude zu reden. Weil es für sie keine größere Autorität als die des Gesetzes gab, so hält er ihnen, um ihren Gesetzesstolz zu demüthigen, das Evangelium abermals als Gesetz entgegen. Gesetz nämlich konnte er das Evangelium mit vollestem Rechte darum nennen, weil es ja eine göttlich geoffenbarte Richtschnur zur Erlangung von Gottesgerechtigkeit und somit zur Erlangung des Heiles ist. Unrichtig erscheint also die Behauptung, daß das Evangelium hier nur im uneigentlichen Sinne Gesetz heiße. Daß dies Gesetz aber dem durch Moses geoffenbarten an Autorität nicht etwa nachstehe, sondern auf völlig gleichem und mithin göttlichem Ansehn ruhe, erschien nach dem von V. 21 — 26 Gesagten unzweifelhaft. Waren es doch Gesetz und Propheten, von denen es V. 21 hieß, daß die im Evangelium geoffenbarte Gottesgerechtigkeit von ihnen bezeugt werde; war es doch ferner Gott selbst, der nach V. 25 Christum als Versöhnung durch Glauben in seinem Blute wirkend der Welt in der Predigt des Evangeliums kundthun ließ!

V. 28. V. 28 beschließt den Nachweis der Folgerichtigkeit von ἐξεκλείσθη οὖν ἡ καύχησις, zugleich ein neues Moment in die dialektische Entwicklung einführend. Mit dem οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως steht dies λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον in einem inneren und wesentlichen Zusammenhange: während jenes nur das Wodurch des ἐξεκλείσθη ins Licht stellt, entwickelt dies in consequenter Gedankenfolge, inwiefern das Rühmen des gesetzesstolzen Juden nicht durch ein Gesetz der Werke, sondern durch ein Glaubensgesetz als nichtig erwiesen worden sei. Das anknüpfende γάρ (der Lesart οὖν nicht bloß aus äußeren, sondern auch aus inneren*) Gründen vorzuziehen) steht hiernach explicativ, nicht causal und ist mithin = „nämlich", nicht = „denn". Λογιζόμεθα heißt hier, ganz wie Röm. VIII, 18, „wir erachten", eine Bedeutung, die sich aus der sonst gewöhnlichen „erwägen" oder „denken" naturgemäß ergibt: denn „erachten" ist = „auf Grund von Erwägungen wofür halten" und bezeichnet mithin nur das Resultat des Erwägens. Die erachtenden Subjecte sind hier

*) Οὖν würde das λογιζόμεθα δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον κτλ. als Folgerung hinstellen = „weil also das Rühmen des gesetzesstolzen Juden durch ein Glaubensgesetz als nichtig erwiesen ist, so erachten wir u. s. w." Dies Erachten ist aber nicht von jenem Erweis abhängig, sondern beruht an und für sich auf demjenigen, was von V. 21 — 26 entwickelt war.

nach dem Zusammenhange diejenigen, welche den νόμος πίστεως als V. 28.
ihre Richtschnur anerkennen, mithin die Bekenner des Evangeliums. Daß der Apostel, um diese zu bezeichnen, hier in der 1. Person des Plural redet, geschieht nach derselben Art communicativer Sprechweise, die wir bereits oben (s. S. 31) bei Erklärung von βλασφημούμεθα näher erörtert hatten. Auffallen könnte nun hier, daß Paulus von einem bloßen „Erachten" redet, wo man dem von V. 21 — 26 Gesagten zufolge den Siegeston der Gewißheit erwarten könnte. Dies Erachten ist jedoch hier, wie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden beweist, nicht ein Erachten im Sinne eines beliebigen, rein subjectiven Dafürhaltens, sondern ein Erachten, das seinen guten, objectiven Grund hat und mithin jeden Zweifel ausschließt. Es zeigt sich also hier bei völliger Gewißheit in der Sache ein eigenthümliches Maßhalten in der Form, — ein Contrast, der den Eindruck der Zweifellosigkeit nicht etwa zu schwächen, sondern vielmehr wesentlich zu verstärken geeignet ist. Wo nämlich eine Sache für sich redet, da bedarf es keines rhetorischen Mittels zu ihrer Hervorhebung: die schlichteste Darstellung ist da meist auch die wirksamste. (Ueber eine solche Mäßigung des Ausdrucks vergl. Rauck's Bemerkung zu Horat. carm. IV, 14, 20: indomitas prope qualis undas exercet Auster.) Statt δικαιοῦσθαι πίστει hat der recipierte Text πίστει δικαιοῦσθαι. Wir folgen der ersteren Lesart als der durch überwiegende Autoritäten beglaubigten. Πίστει wird in ihr durch Inversion*) mit besonderem Nachdruck als starkbetonter Begriff bezeichnet. — Ἄνθρωπον ist hier überhaupt = „ein Mensch", mithin = dem unbestimmten „man". In seiner unterschiedslosen Allgemeinheit bezeugt es, an das οὐ γάρ ἐστιν διαστολή V. 23 anklingend, die Universalität des in der Rechtfertigung durch den Glauben erschienenen Heiles. — Nach ἄνθρωπον muß m. E., wie dies auch in

*) Die natürliche Wortfolge würde lauten: ἄνθρωπον πίστει δικαιοῦσθαι. Vergleichen wir hiermit die Wortstellung des Textes, so erscheint dieselbe in der Lesart πίστει δικ. ἄνθρ. als einfache, in der Lesart δικ. πίστει ἄνθρ. als doppelte Inversion. In der ersten nämlich ist, um πίστει hervorzuheben, bloß die Stellung des Prädicats zum Subjecte, in der letzteren die Stellung des Prädicats auch zum Objecte verändert worden. Πίστει erscheint also, mag es nun vor oder nach δικαιοῦσθαι stehen, als invertierter und folglich als betonter Begriff. Der Unterschied zwischen beiden Inversionen besteht lediglich darin, daß die Stellung πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον allen Nachdruck auf πίστει und keinen auf δικαιοῦσθαι, die Stellung δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον hingegen zwar den Hauptnachdruck auf πίστει, einigen Nachdruck aber auch auf δικαιοῦσθαι legt. Die letztere Stellung entspricht aber der Natur des Gedankens mehr als die erstere, weil sie andeutet, daß es hier eben auf Rechtfertigung ankomme.

V. 28. älteren Textesausgaben der Fall ist, ein Komma stehen, um das *χωρὶς ἔργων νόμου* von dem Vorhergehenden scharf abzusondern. Nöthig erscheint dies deshalb, weil sonst ein Sinn entstehen würde, der mit dem Zusammenhange weder rückwärts, noch vorwärts im Einklang stände. Grammatisch nämlich kann *χωρὶς ἔργων νόμου* unmöglich etwas Anderes sein, als was auch *πίστει* ist, mithin nur adverbiales Object *von δικαιοῦσθαι*, nicht etwa, was die Stellung unmöglich macht, Attribut *von πίστει*. Was hieße nun aber „*δικαιοῦσθαι πίστει χωρὶς ἔργων νόμου*“, wenn auf *δικαιοῦσθαι*, einander nebengeordnet, zwei adverbiale Objecte bezogen wären? Man erklärt: „gerechtfertigt werden durch Glauben ohne Zuthun von Gesetzeswerken d. h. durch Glauben, ohne daß Gesetzeswerke hierzu mitwirken“ (s. Rückert z. d. St.). Für *χωρὶς* würde hierbei dieselbe Bedeutung angenommen werden, wie sie oben für V. 21 in Anspruch genommen wurde. In Bezug auf das *χωρὶς* V. 21 jedoch ist oben nachgewiesen worden, daß es die Bedeutung „ohne Zuthun“ nicht haben könne, vielmehr dieser Annahme lediglich eine Verwechselung mit dem synonymen *ἄνευ* zu Grunde liege. Die fragliche Erklärung erscheint hiernach schon aus sprachlichen Gründen unhaltbar. Haltbar wird sie nicht etwa durch die Annahme, daß *χωρὶς* hier reiner Gegensatz von *σύν* sei. Denn auch bei dieser Fassung würde der wesentliche Anstoß bleiben, daß der Zusammenhang dem so sich ergebenden Sinne entschieden zuwider wäre. Gegensätze sind nämlich, wie die Worte: *διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως* außer Zweifel stellen, hier lediglich „Glaube“ und „Gesetzeswerke“, nicht aber, wie doch angenommen werden müßte, „Glaube mit Gesetzeswerken“ und „Glaube ohne Gesetzeswerke.“ Was gewinnen wir nun durch das Komma vor *χωρὶς ἔργων νόμου*? Unzweifelhaft dies, daß nunmehr jener Gegensatz zwischen Glauben und Gesetzeswerken, wie derselbe nach dem Zusammenhange einzig passend und möglich ist, eben so rein als kraftvoll hervortritt, außerdem aber die zu V. 21 angenommene Bedeutung von *χωρὶς* = *οὐ διά* auch hier festgehalten wird.*) Als reiner Gegensatz zu *πίστει* nämlich gibt sich *χωρὶς ἔργων νόμου* sofort zu erkennen, wenn man *χωρίς*, wie dies mit seiner auch zu V. 21 angenommenen Bedeutung ganz im Einklang steht, in *οὐ διά* auflöst, statt des so entstehenden präpositionellen Ausdrucks aber, dem *πίστει* entsprechend, den Dativ selbst. Warum nun der

*) Unter den neueren Auslegern nimmt Krehl, ohne übrigens seine Ansicht näher zu begründen und in Bezug auf seine zu V. 21 gegebene Erklärung sich nicht consequent bleibend, das *χωρὶς* hier im Sinne von „nicht durch“.

Apoſtel ſtatt des Dativs mit vorgeſetzter Negation hier χωρὶς mit dem Genitiv gebraucht habe, iſt leicht zu erſehen: offenbar deshalb, weil er auf das χωρὶς V. 21 zurückweiſen, dadurch aber, daß er hier wie dort die gleiche Wortform brauchte, ſeinen Leſern die Andeutung machen wollte, daß der Conformität des Ausdrucks auch eine Conformität des Sinnes zu Grunde liege, indem von den betreffenden Sätzen der eine ſich nur als die beſtimmtere, durch die bisherige Beweisführung gewonnene Entwicklung des anderen kundgebe. — Beachtenswerth für die Erklärung iſt ferner die Stellung von χωρὶς ἔργων νόμου. Entſprechend ſeinem antithetiſchen Satzglied πίστει, erſcheint dieſelbe als eine invertierte. Als Gegenſatz von πίστει bildet es mit dieſem Worte einer Seits und den correſpondierenden Begriffen νόμου τῶν ἔργων und νόμου πίστεως anderer Seits ein Chiasma. Daß nämlich die genannten Begriffe auf einander Bezug haben, unterliegt keinem Zweifel. Ergab ſich doch das δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον lediglich aus dem, was über das Weſen des im Evangelium geoffenbarten Geſetzes geſagt war: das πίστει natürlich daraus, daß dies Geſetz ein νόμος πίστεως, das χωρὶς ἔργων νόμου daraus, daß es kein νόμος τῶν ἔργων iſt. Unſtreitig entſpricht nun dieſe chiaſtiſche Stellung ganz dem Grade der Wichtigkeit, der den betreffenden Gegenſätzen im Zuſammenhange der Beweisführung zukommt. Das bedeutungsvollſte Moment des Gedankens nämlich iſt χωρὶς ἔργων νόμου, und gerade deshalb mußte es — was eben nur durch eine chiaſtiſche Aufeinanderfolge der betreffenden Gedankenglieder möglich war — an eine Stelle des Satzes treten, die für invertierte Begriffe einen ganz beſonderen Nachdruck hat. Eine ſolche Stelle aber war eben das Ende des Satzes (ſ. Kühner Ausf. Gr. §. 63, 3). — Ueberaus wichtig für das Verſtändniß des Satzes iſt übrigens noch der Umſtand, daß in den Worten χωρὶς ἔργων νόμου — ganz wie V. 21 in den Worten χωρὶς νόμου — das χωρὶς den rhetoriſchen Accent hat. Begründet iſt m. E. dieſe nachdrucksvolle Hervorhebung darin, daß auf dieſem Worte wie V. 21, ſo auch hier der ganze Schwerpunkt des Beweiſes ruht. Zu erhärten war nämlich nach dem oben Bemerkten der Satz, daß das Rühmen des geſetzesſtolzen Juden, weil ja ohne das Geſetz Gottesgerechtigkeit geoffenbart ſei, ſich als eitel und nichtig zeige. Ob nun dieſe Folgerung richtig oder falſch ſei, hing weſentlich von der Frage ab, was es ſei, wodurch Rechtfertigung erlangt werde. Wären dies Werke, Werke nämlich, wie das Geſetz ſie verlangt, ſo müßte das Rühmen des geſetzesſtolzen Juden, da nur er, nicht auch der Heide das geoffenbarte Geſetz hatte, für vollkommen berechtigt gelten. So aber war eben durch das V. 21—26 V. 28.

V. 28. Gesagte außer Zweifel gestellt worden, daß Rechtfertigung durch Glauben komme. Stand also fest, daß sie nicht durch Gesetzeswerke erlangt werde, so erschien eben damit jenes Rühmen als ein eitles und nichtiges. Offenbar ist es hiernach das χωρίς, das in seiner Hervorhebung durch rhetorischen Accent das punctum saliens des geführten Beweises bildet.

V. 29. V. 29 soll den Beweis liefern, daß Rechtfertigung für einen Menschen in der That durch Glauben, nicht aber, wie der gesetzesstolze Jude wähnt, durch Gesetzeswerke bewirkt werde. Ἢ knüpft disjunctiv eine Frage an, die in lebhafter Rede darauf abzweckt, die Wahrheit eines vorhergehenden Satzes daraus zu erweisen, daß die Annahme des Gegentheils zu einer unstatthaften Folgerung führen würde. Ein durch ἢ angeknüpfter Beweis ist mithin stets ein apagogischer, indem aus der Ungereimtheit der Folgerung auf die Ungereimtheit der Annahme geschlossen wird. Die Annahme des fraglichen Gegentheils liegt natürlich in ἢ, die aus der Annahme sich ergebende Folgerung in dem durch ἢ eingeführten Satze. Der zu erweisende Satz ist hier: δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου. Gegentheil dieses Satzes wäre also: δικαιοῦσθαι ἔργοις νόμου ἄνθρωπον, χωρὶς πίστεως oder, was hiermit dem Sinne nach völlig gleich sein würde: δικαιοῦσθαι οὐ πίστει ἄνθρωπον, ἀλλ' ἔργοις νόμου. Was würde nun aus dieser Annahme als nothwendige Consequenz folgen? Unstreitig der Satz: „so wäre ja Gott nur ein Juden-, nicht auch ein Heidengott". Daß diese Folgerung sich unabweislich ergeben würde, ist selbstredend klar. Rechtfertigung durch Werke nämlich, wie das geoffenbarte Gesetz sie verlangt, würde eintretenden Falls, sofern sie auf diesem Wege überhaupt zu erlangen stände, doch nur denjenigen zu Theil werden können, welche Gott mit diesem seinem geoffenbarten Gesetze betraut hätte, mithin nur den Juden (s. V. 2), nicht auch den Heiden; indem aber Gott die Heiden auf diese Weise von der Rechtfertigung völlig ausgeschlossen hätte, würde er in dieser seiner parteiischen Bevorzugung der Juden sich nur als einen Judengott gezeigt haben. Wie ungereimt nun die angegebene Folgerung sein würde, gibt der Apostel seinen Lesern durch die Frage: ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνων; zu eigener Beurtheilung anheim. Betonter Begriff, als solcher durch Inversion kenntlich, ist in derselben Ἰουδαίων; den Genitiv faßt man am Füglichsten als abhängig von dem aus dem Subjecte zu ergänzenden Prädicatsnomen θεός. In lebhafter Rede folgt dieser Frage, Zustimmung fordernd, eine zweite: οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; Au und

für sich bedurfte diese letztere, da das *οὐχί* (= nonne) schon Bejahung V. 29.
voraussetzt (s. Winer Gr. §. 61, 3), keiner Antwort. Gleichwohl folgt eine solche in *ναί, καὶ ἐθνῶν*. Ohne Zweifel ist dies, weit gefehlt, ein müßiger Zusatz zu sein, ein höchst wichtiges Gedankenglied. Unmöglich konnte es daher unausgedrückt bleiben: denn abgesehn davon, daß der mit *εἴπερ κτλ.* folgende Satz an dasselbe angeknüpft erscheint, enthält es den Untersatz in der Schlußfolge der vorliegenden Argumentation und somit den Nerv des Beweises. Diese Schlußfolge lautet nämlich: „käme einem Menschen Rechtfertigung durch Gesetzeswerke und nicht durch Glauben, so wäre Gott nur ein Judengott; nun aber ist er nicht bloß ein Juden-, sondern auch ein Heidengott, folglich kommt Rechtfertigung durch Glauben und nicht durch Gesetzeswerke". Geschlossen wird also von der Richtigkeit der Folge auf die Richtigkeit des Grundes, mithin nach dem modus tollens hypothetischer Schlüsse, und der Beweis erscheint somit, die Richtigkeit des Untersatzes vorausgesetzt, auf apogogischem Wege erbracht. Aber eben dieser Untersatz mußte bewiesen werden, und Paulus bleibt diesen Beweis seinen Lesern nicht schuldig.

V. 30 nämlich bezweckt, dies *ναί, καὶ ἐθνῶν* festzustellen, dadurch V. 30.
aber den in Rede stehenden Beweis abzuschließen. Es kommt hier zunächst die Lesart in Frage. Diese schwankt zwischen *εἴπερ* und *ἐπείπερ*. Wir entscheiden uns für das von Tischendorf vorgezogene *εἴπερ*, da sich weit eher erklären läßt, wie *ἐπείπερ* aus *εἴπερ*, als umgekehrt, wie *εἴπερ* aus *ἐπείπερ* entstehen konnte. *Εἴπερ* knüpft hier die Gültigkeit des zu beweisenden Satzes, statt dieselbe wie *ἐπείπερ* direct zu begründen, an eine Bedingung, deren Wahrheit zweifellos feststeht; eben damit aber erscheint es als eine zwar nur indirecte, jedoch nicht minder bestimmte Form der Begründung, von *ἐπείπερ* nur darin verschieden, daß letzteres den fraglichen Grund direct als Grund einführen würde. Eine solche indirecte Begründung aber hat bei einem Satze, dessen Richtigkeit als außer allem Zweifel stehend betrachtet wird, mehr Nachdruck als eine directe (vgl. z. B. Sophocl. Oed. Col. 623: *εἰ Ζεὺς ἔτι Ζεὺς χὠ Λιὸς Φοῖβος σαφής*, Antig. 304: *ἀλλ' εἴπερ ἴσχει Ζεὺς ἔτ' ἐξ ἐμοῦ σέβας*). Ἐπείπερ erscheint hiernach zwar als richtige Erklärung von *εἴπερ*, aber eben deshalb wohl als unrichtige Lesart. Von dem einfachen *εἰ* unterscheidet sich *εἴπερ* dadurch, daß jenes bloß „wenn", dieses „wenn eben" (nicht „wenn anders") heißt. *Περ* nämlich, entstanden aus dem alten *πέρι* „sehr", dient als Suffixum dazu, die Gleichheit zweier Bestimmungen

V. 30. mit Nachdruck hervorzuheben (ſ. Krüger Gr. Spr. §. 69, 56), eine Art der Hervorhebung, die im Deutſchen durch „eben“ bezeichnet wird. An εἴ-angehängt betont es mit beſonderem Nachdruck, daß Bedingung und Folgerung in Bezug auf anzuerkennende Wahrheit ſich einander vollkommen gleichſtehen. — Bei εἷς beachte man die Inverſion. Sie ſchließt den Gegenſatz in ſich: „wenn anders nicht zwei Götter ſind (nämlich ein beſonderer Juden- und ein beſonderer Heidengott), ſondern wenn eben nur Einer Gott iſt.“ Daß nun bloß Einer Gott iſt, erſcheint als eine völlig unzweifelhafte Thatſache. Steht aber dieſe feſt, ſo muß, was eben das πέρ in εἴπερ hervorhebt, auch die andere, die als nothwendige Folge hieran geknüpft iſt, nämlich das καί, καὶ ἐθνῶν, „eben“ ſo zweifellos feſtſtehn. — Bei dem Subject ὁ θεός iſt ferner der Artikel weſentlich zu beachten. An ſich kann ὁ θεός eben ſowohl „Gott“ als „der Gott“ heißen. Der Sinn fordert hier das Letztere, und der zu urgierende Artikel ſteht alſo, wie dies im Griechiſchen auch ſonſt nicht ungewöhnlich iſt (ſ. Krüger Gr. Spr. §. 50, 2, A. 6), hier nicht mit Bezug auf eine vorhergehende, ſondern mit Bezug auf eine nachfolgende Bezeichnung. Wie ſonſt in der Regel wird auch hier die folgende Bezeichnung in einem Relativſatze angeknüpft. An und für ſich betrachtet hätte der Satz auch in participialer Anknüpfung folgen können (= ὁ δικαιώσων περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως), wie eine ſolche z. B. Apg. IV, 24; Röm. III, 5; 1 Petr. V, 10 vorkommt. Offenbar hat jedoch die vorliegende Faſſung, da ſie ein vollſtändig entwickelter Satz iſt, mehr Nachdruck als ein bloßes Participium, und eben hierin dürfte die Wahl der Satzform ihre Erklärung finden. Obwohl nun der Artikel vor θεός hier auf das Folgende hinweiſt, ſo hat er nichtsdeſtoweniger auch eine Beziehung auf das Vorhergehende. Deutlich bezeichnet nämlich der Relativſatz: ὃς δικαιώσει κτλ. Gott nach einer Thätigkeit, die in dem früher Geſagten bereits erwähnt war. Erwähnt aber war ſie, abgeſehn von V. 24, noch zuletzt in den Worten: λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον V. 28. Der Artikel gibt alſo dem Begriffe in ſeinem Zuſammenhange mit dem folgenden Relativſatze den Sinn: „der Gott, von welchem laut des Geſagten (d. i. laut deſſen, daß im Evangelium ein Glaubensgeſetz geoffenbart iſt) feſtſteht, daß er rechtfertigen wird Beſchnittene aus Glauben und Unbeſchnittene durch den Glauben.“ Vergleichen wir nun den Inhalt des fraglichen Relativſatzes mit dem Satze: λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον, auf welchen der Artikel vor θεός deutlich hinweiſt, ſo ergeben ſich folgende Unterſchiede: 1) daß die Rechtfertigung ausdrücklich als That

Gottes bezeichnet wird, 2) daß sie als etwas Wirkliches, nicht als V. 30.
etwas bloß Mögliches erscheint, 3) daß statt ἄνθρωπον hier περιτομὴν καὶ ἀκροβυστίαν steht, 4) daß statt πίστει hier ἐκ πίστεως καὶ διὰ τῆς πίστεως gesetzt ist. Worauf diese Unterschiede abzwecken, leuchtet ein: offenbar soll dadurch nur zu bestimmterem Inhalt entwickelt werden, was in dem Satze: δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον bereits wie im Keime enthalten war. In Bezug auf den ersten Punkt bedarf dies nun wohl keines näheren Nachweises. Auch der zweite kann hierbei, da in dem vorliegenden Satze nicht mehr von einem „Erachten", sondern, wie der Modus von δικαιώσει — der Indicativ — zeigt, von thatsächlicher Wirklichkeit die Rede ist, unmöglich einem Bedenken Raum bieten. Einer Frage also unterliegt hierbei wohl nur das Futurum, und in dieser Beziehung genügt m. E. die Bemerkung, daß dieses Tempus hier mit gutem Grunde steht, indem es zur Bezeichnung einer Thatsache dienen soll, die nunmehr, nachdem das Evangelium als Glaubensgesetz geoffenbart ist, für alle Zukunft geschehen wird, weil sie nach Lage der Dinge (s. V. 26) nunmehr für alle Zukunft geschehen kann. Was ferner den dritten und vierten Punkt anlangt, so springt in die Augen, daß das περιτομὴν καὶ ἀκροβυστίαν nur ein auseinandergelegtes ἄνθρωπον, das ἐκ πίστεως καὶ διὰ τῆς πίστεως aber nur ein auseinandergelegtes πίστει ist. Als auseinandergelegtes ἄνθρωπον erweist sich περιτομὴν καὶ ἀκροβυστίαν darin, daß es offenbar nur metonymische Bezeichnung für Juden und Heiden ist, hierin aber eine deutliche Unterscheidung der Menschen nach ihrer Gesammtheit ausspricht. Auseinandergelegtes πίστει aber ist ἐκ πίστεως καὶ διὰ τῆς πίστεως darum, weil πίστει als dynamischer Dativ (s. Krüger Gr. Spr. §. 48, 15) ebensowohl causal als instrumental stehen kann (s. Krüger a. a. O. Anm. 5 und 1), gerade die Unterscheidung zwischen causaler und instrumentaler Beziehung aber, wie weiter unten entwickelt werden wird, in den adverbialen Objecten ἐκ πίστεως und διὰ τῆς πίστεως hier wesentlich in Betracht kam. — Beachtenswerth für die Erklärung ist übrigens noch Zweierlei: 1) das Fehlen des Artikels vor περιτομήν und ἀκροβυστίαν, 2) die invertierte Stellung beider Begriffe. Daß der Artikel fehlt, rührt daher, weil angedeutet werden sollte, daß hier nicht von allen Beschnittenen und Unbeschnittenen, sondern gleichsam partitiv nur von solchen die Rede sei, bei welchen πίστις und mit der πίστις die wesentliche Voraussetzung der δικαίωσις Statt finde. Die Inversion der genannten Begriffe ferner hat ihren Grund darin, daß der Apostel dieselben mit besonderem Nachdruck betonen wollte. Auffallen könnte aber bei περιτομήν und ἀκροβυστίαν die Wahl des

V. 30. Ausdrucks ſtatt des ſonſt geläufigen Ἰουδαίους und Ἕλληνας. Sicherlich iſt dieſe Wahl keine zufällige, ſondern eine im Weſen des Gedankens begründete. Anzunehmen, es habe dadurch (etwa mit Bezug auf das χωρὶς ἔργων νόμου V. 28) nur angedeutet werden ſollen, daß bei der Rechtfertigung der Umſtand, ob Einer beſchnitten oder unbeſchnitten ſei, durchaus nicht in Betracht komme, würde eine ungenügende Auskunft ſein, da dieſer Gedanke, obwohl an und für ſich vollkommen richtig und den Worten keineswegs widerſprechend, doch dem Gange der Beweisführung fremd iſt. Die Wahl des Ausdrucks muß alſo wohl einen anderen Grund haben, und dieſer liegt m. E. lediglich in dem ἐκ πίστεως und διὰ τῆς πίστεως, welches als ein auseinandergelegtes πίστει dem Leſer verſtändlicher werden mußte, wenn der Begriff Ἰουδαίους mit περιτομήν und der Begriff Ἕλληνας mit ἀκροβυστίαν vertauſcht wurde. Wie dies zuſammenhänge, muß die Erklärung von ἐκ πίστεως und διὰ τῆς πίστεως darlegen. Daß hier der Wechſel von ἐκ und διά, wie die meiſten Ausleger annehmen, als ein rein zufälliger zu betrachten ſei und keine reelle Verſchiedenheit ausdrücke (ſ. Meyer z. d. St.), findet abgeſehn von anderen Gründen ſchon darin die deutlichſte Widerlegung, daß ἐκ und διά hier unmöglich anders als mit rhetoriſchem Accent geſprochen werden können. Unſtreitig liegt aber in dieſer Art der Hervorhebung ein Gegenſatz, der zugleich die Nothwendigkeit, eine wirkliche und nicht auf bloßem Scheine beruhende Verſchiedenheit zwiſchen ἐκ und διά anzuerkennen, klar in ſich ſchließt. Oder wäre etwa eine bloße Häufung von Präpoſitionen, der kein reeller Sinn zu Grunde läge, hier anders als in V. 22 bei εἰς und ἐπί oder in der Parallelſtelle Cap. I, 17 bei ἐκ und εἰς zu beurtheilen? M. E. findet das dort Geſagte (ſ. oben S. 64) im vollſten Sinne auch hier ſeine Anwendung. Schon aus apologetiſcher Rückſicht alſo können wir nicht umhin, auch hier eine wirkliche und weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen ἐκ und διά einzuräumen. Worin beſteht ſie aber? Calvin bemerkt zu dieſer Stelle: „itaque subesse in verbis ironiam judico: acsi diceret, si quis vult habere differentiam Gentilis a Judaeo, hanc habeat, quod ille per fidem, hic vero ex fide justitiam consequitur.“ Unmöglich kann jedoch dieſe Erklärung, obgleich ſie eine Verſchiedenheit zwiſchen ἐκ und διά anerkennt, für ſinnentſprechend erachtet werden. Zu einer Ironie nämlich lag hier ſicher auch nicht der mindeſte Anlaß vor, ſo wenig wie dies Cap. I, 17 bei dem Wechſel von ἐκ und εἰς oder Cap. III, 22 bei dem Wechſel von εἰς und ἐπί der Fall war. Die Erklärung Calvin's müſſen wir alſo, da ſie dem Gedanken etwas völlig Fremdartiges und an ſich durchaus Ungehöriges unterlegt, ohne Weiteres fallen laſſen. Um nun zu einer

anderen Auslegung zu gelangen, beachte man vor Allem Zweierlei: 1) V. 30.
was die fraglichen Worte Gemeinſames, 2) was ſie Unterſcheidendes darbieten. Das Gemeinſame iſt πίστεως, das Unterſcheidende ἐκ und διά. Daß πίστεως beiden Satzgliedern gemeinſam iſt, erſcheint für den Sinn nicht minder bedeutungsvoll, als daß ἐκ und διά ſich einander entgegenſtehen. Erſteres ſoll darthun, daß es dem im Evangelium geoffenbarten νόμος πίστεως zufolge lediglich Glaube ſei, was Gott bei Beſchnittenen wie bei Unbeſchnittenen als Grund der Rechtfertigung gelten laſſe; Letzteres zeigt, daß nur hinſichtlich der Art und Weiſe, wie Gott vermöge dieſes Glaubens Beſchnittene und Unbeſchnittene rechtfertige, eine Verſchiedenheit Statt finde. Worin nun dieſe Verſchiedenheit beſtehe, iſt aus der Bedeutung von ἐκ und διά zu entwickeln. Ἐκ πίστεως heißt aber „in Folge von Glauben“ (ſ. über dieſe Bedeutung von ἐκ Krüger Gr. Spr. §. 68, 17, A. 10), διὰ τῆς πίστεως „mittelſt des Glaubens“ (ſ. Krüger Gr. Spr. §. 68, 22, A. 4). Bei Beſchnittenen erſcheint alſo der Glaube als Grund, bei Unbeſchnittenen als Mittel der Rechtfertigung. Was dies heißen ſolle, ergibt ſich am Deutlichſten, wenn man den fraglichen Beſtimmungen Sätze ſubſtituiert, die einen entſprechenden Sinn haben. Ἐκ πίστεως geſtaltet ſich hierbei zu einem Cauſalſatze = „weil ſie glauben“, διὰ τῆς πίστεως zu einem Bedingungsſatze = „wenn ſie glauben“. Daß διά, vom Mittel gebraucht, einem Bedingungsſatze gleichkommt, liegt in der Natur der Sache: denn das weſentliche Mittel einer Thätigkeit (und als ſolches ſteht hier διὰ τῆς πίστεως) iſt zugleich deren weſentliche Bedingung.*) Warum nun Gott Beſchnittene rechtfertigen werde, weil ſie glauben, Unbeſchnittene, wenn ſie glauben, kann eben nur in der Beſchneidung der Einen und der Nichtbeſchneidung der Anderen ſeinen Grund haben, — ein klarer Beweis, daß zur Bezeichnung von Juden und Heiden gerade die hier gebrauchten metonymiſchen Ausdrücke — περιτομὴν καὶ ἀκροβυστίαν — nöthig waren. Wie aber ergibt ſich dies aus dem Zuſammenhange der zu Grunde liegenden Vorſtellungen? M. E. in folgender Weiſe. Die Beſchneidung iſt das Siegel des Bundes mit Gott, und dieſer Bund beruht auf Geſetz und Verheißung (ſ. V. 2). Die Verheißung aber lautet auf Glauben, auf Glauben nämlich als dasjenige, was

*) Eben ſo ſtand auch V. 26, von ἱλαστήριον abhängig, διὰ πίστεως vom weſentlichen Mittel, welches einer weſentlichen Bedingung gleichkommt, und es war mithin auch dort die Auflöſung in einen Bedingungsſatz (= „wenn an ihn geglaubt wird“) dem Sinne nach zuläſſig.

V. 30. Gerechtigkeit und mittelst der Gerechtigkeit Leben bringe (s. Habak. II, 4; Röm. I, 17). Wer also die Beschneidung empfangen hatte, war eben vermöge der Beschneidung zum Glauben an die Verheißung und folglich auch zum Glauben an den, in welchem die Verheißung erfüllt war, d. i. zum Glauben an Jesum Christum, an und für sich verpflichtet. Ganz anders verhielt es sich in dieser Hinsicht mit denjenigen, welche die Verheißung nicht hatten und überhaupt nicht im Bunde mit Gott standen, d. i. mit den Unbeschnittenen: vom Glauben als einer an und für sich bestehenden Bundespflicht konnte bei ihnen, eben weil sie außerhalb des Verheißungsbundes standen, in keiner Weise die Rede sein. War es aber zufolge des Gesagten lediglich Glaube, Glaube nämlich an Jesum Christum, wodurch Rechtfertigung für Alle ohne Unterschied kommen sollte, so erschien eine besondere Bedingung, an Jesum Christum zu glauben, zur Erlangung dieser Rechtfertigung nur für diejenigen nöthig, die zu jenem Glauben noch in keiner Beziehung standen, mithin nur für die Unbeschnittenen, nicht für die Beschnittenen. Für Letztere nämlich war Glaube gleichbedeutend mit Treue in Bezug auf den Bund, den Gott in der Beschneidung mit ihnen gemacht hatte, Unglaube gleichbedeutend mit Untreue in Betreff dieses Bundes, wie denn auch das griechische *πίστις* und *ἀπιστία* diese Identität der Begriffe klar ausspricht. Was ergibt sich nun hieraus in Bezug auf die Rechtfertigung als That Gottes einer Seits bei Beschnittenen, anderer Seits bei Unbeschnittenen? Offenbar dies, was durch *ἐκ πίστεως* und *διὰ τῆς πίστεως* gegensätzlich bezeichnet wird, daß Gott Beschnittene rechtfertigt, weil sie glauben, Unbeschnittene, wenn sie glauben. Für Jene nämlich ist die Rechtfertigung, vorausgesetzt, daß sie dem Bunde mit Gott treu sind und demgemäß der Predigt von dem in Jesu von Nazareth erschienenen Christus glauben, nichts Anderes als Lohn ihrer Bundestreue, ein Lohn, zu welchem Gott im Bunde der Beschneidung sich selbst mit seinem Worte verpflichtet hat; für Diese ist sie die Erfüllung einer Zusage, die Gott ihnen erst in der Predigt des Evangeliums, mithin unabhängig von einem bereits bestehenden Bunde, als eine völlig neue unter der ausdrücklichen Bedingung des Glaubens an Jesum Christum ertheilen läßt. Begründet also ist der Unterschied zwischen *ἐκ* und *διά* hier darin, daß Gott Beschnittene rechtfertigt auf Grund eines Lebenselementes, welches ihnen kraft des Beschneidungsbundes bereits eigen ist, Unbeschnittene dagegen auf Grund eines Lebenselementes, welches sie durch Annahme der Predigt des Evangeliums erst neu überkommen müssen. Es leuchtet ein, daß dieser Unterschied

mit dem περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου (ſ. V. 1) und folglich mit dem Thema V. 30.
dieſes Capitels auf das Engſte zuſammenhängt. Indem nämlich Gott Beſchnittenen Rechtfertigung ἐκ πίστεως angedeihen läßt, während er Unbeſchnittene διὰ τῆς πίστεως rechtfertigt, handelt er nur in Uebereinſtimmung damit, daß er den Juden im Bunde der Beſchneidung ſeine Verheißung als περισσόν anvertraute. Zugleich zeigt ſich aber, daß dies περισσόν keineswegs ein particulariſtiſcher Vorzug iſt: denn auch Unbeſchnittene können ja, wenn ſie anders an Jeſum Chriſtum glauben, ganz derſelben Rechtfertigung wie Jene theilhaftig werden. Gnade iſt natürlich dieſe Rechtfertigung bei den Einen wie bei den Anderen, indem es ſich hier nicht um Rechtfertigung von Gerechten, ſondern lediglich um Rechtfertigung von Sündern handelt. — Beachtenswerth iſt ferner, daß bei ἐκ πίστεως der Artikel fehlt, bei διὰ τῆς πίστεως dagegen geſetzt iſt. Das Fehlen des Artikels rührt m. E. daher, weil über die Natur des rechtfertigenden Glaubens — daß er nämlich Glaube an Chriſtum ſei — bei der Rechtfertigung von Beſchnittenen an und für ſich kein Zweifel ſein konnte, mithin auch eine nähere Bezeichnung dieſes Glaubens durch den Artikel unnöthig ſchien. Die Setzung des Artikels dagegen, der den Glauben natürlich als einen bereits erwähnten und beſtimmt vorſchwebenden darſtellt, erſchien deshalb als angemeſſen, weil angedeutet werden ſollte, daß Unbeſchnittene nur unter der Bedingung des erwähnten d. i. des im Evangelium geoffenbarten Glaubens, mithin des Glaubens an Jeſum Chriſtum Rechtfertigung finden könnten. — Was ſodann die Ordnung betrifft, in welcher die Satzglieder περιτομὴν ἐκ πίστεως und ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως hier auf einander folgen, ſo ergibt ſich dieſe nach dem Bemerkten als eine völlig naturgemäße. Weil nämlich die Juden dadurch, daß ſie kraft der Beſchneidung mit dem Worte Gottes d. i. mit Geſetz und Verheißung betraut waren (ſ. oben V. 2), ein περισσόν vor den Heiden hatten, vermöge deſſen ſie nach dem Heilsplane Gottes früher als dieſe zur Rechtfertigung und durch die Rechtfertigung zum Heile in Chriſto gelangen ſollten, ſo ſteht das auf ſie bezügliche Satzglied: περιτομὴν ἐκ πίστεως voran, während das auf die Heiden bezügliche: ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως nachfolgt. — Schließlich müſſen wir hier noch einmal auf dasjenige zurückkommen, was oben (ſ. S. 64 ff.) zur Erklärung von εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας, wie auch zur Erklärung der Parallelſtelle Cap. I, 17, bemerkt wurde. Aus der zu ἐκ πίστεως und διὰ τῆς πίστεως gegebenen Auslegung erhellt, daß dem Wechſel der Präpoſitionen hier dieſelbe Anſchauung wie dort zu Grunde liegt: das

V. 30. ἐκ πίστεως entſpricht dem ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας V. 22, beziehungsweiſe dem ἐκ πίστεως Cap. I, 17, das διὰ τῆς πίστεως dem εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας V. 22, beziehungsweiſe dem εἰς πίστιν Cap. I, 17, ſo zwar, daß die Beziehung auf Juden und Heiden allen drei Stellen gemeinſam iſt. Zufällig kann dieſer deutliche Einklang in der Erklärung dieſer Stellen gewiß nicht genannt werden, und wir machen ihn daher ausdrücklich hier als Beweis für die Richtigkeit der zu den betreffenden Stellen gegebenen Erklärung geltend.

Nach Erörterung dieſer Einzelheiten müſſen wir ſchließlich den ganzen Vers noch als Glied der vorliegenden Beweisführung genauer ins Auge faſſen. In ſeiner weſentlichen Verbindung mit dem vorhergehenden Verſe dient derſelbe dazu, den Beweis des Satzes zu ergänzen, daß Rechtfertigung für den Menſchen durch Glauben, nicht durch Geſetzeswerke erlangt werde. Erbracht iſt dieſer Beweis, wenn wir denſelben in ſeiner Totalität betrachten, in Form eines Schluſſes, und zwar erſcheint dieſer Schluß als ein epicherematiſcher d. i. als ein Doppelſchluß, in welchem nur ein Schluß vollſtändig ausgeſprochen, der andere aber enthymematiſch in eine Prämiſſe des erſten verflochten iſt. In dieſem Epicherema iſt der eingeflochtene Schluß der Satz: εἴπερ εἷς ὁ θεός, ὃς κτλ. Dieſer eingeflochtene Schluß erſcheint natürlich als der Proſyllogismus, da die Prämiſſe des anderen Schluſſes ſich lediglich als eine aus ihm ſich ergebende Folgerung darſtellt. In ſyllogiſtiſche Form gebracht, würde der in εἴπερ εἷς ὁ θεός κτλ. enthaltene Proſyllogismus ſo lauten: „wenn eben Einer iſt der Gott, von welchem nach dem Geſagten feſtſteht, daß er rechtfertigen werde Beſchnittene aus Glauben und Unbeſchnittene durch den Glauben, ſo iſt er nicht etwa bloß ein Juden-, ſondern eben ſo ſehr auch ein Heidengott; nun aber iſt er eben nur Einer; folglich iſt er nicht bloß ein Juden-, ſondern auch ein Heidengott.“ An dieſen Proſyllogismus würde ſich dann als Epiſyllogismus anſchließen, was den Inhalt des vorhergehenden Verſes bildet, nämlich der Schluß: „iſt aber Gott nicht bloß ein Juden-, ſondern eben ſo ſehr auch ein Heidengott, ſo iſt es ungereimt anzunehmen, daß Rechtfertigung durch Geſetzeswerke und nicht vielmehr durch Glauben erlangt werde; nun aber iſt Gott nicht bloß ein Juden-, ſondern auch ein Heidengott; folglich iſt die fragliche Annahme ungereimt, und es muß alſo bei dem Gegentheil dieſer Annahme d. i. bei dem Satze bleiben, daß Rechtfertigung durch Glauben, nicht durch Geſetzeswerke erlangt werde.“

V. 31. Durch die Lehre, daß Rechtfertigung aus Glauben, nicht aus Geſetzeswerken komme, wird das Geſetz nicht etwa aufgehoben, ſondern bleibt vielmehr nach ſeiner wahren und eigentlichen Geltung vollſtändig anerkannt.

Die Frage: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;* erſcheint V. 31. nach Maßgabe des *οὖν* als Folgerung aus dem Vorhergehenden. Veranlaßt iſt ſie durch den Gedanken, daß der Satz: *δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου* möglicher Weiſe mißverſtanden werden konnte. „Das Geſetz," konnte man ſagen, „verliert ſeine Geltung, wenn gelehrt wird, daß Rechtfertigung durch Glauben, nicht durch Geſetzeswerke erlangt werde." Natürlich konnte ſo nur derjenige reden, der eben ſo irrig vom Glauben wie falſch vom Geſetze dachte. Je mehr aber ein ſolches Mißverſtändniß geeignet war, das göttliche Anſehn des Geſetzes zu gefährden, deſto weniger konnte die Erörterung der aufgeworfenen Frage umgangen werden. Es beginnt alſo mit ihr im dialektiſchen Fortſchritt der Gedanken eine neue Entwicklung, darauf abzweckend, die Beſeitigung eines ſo bedenklichen Mißverſtändniſſes einzuleiten. — Hauptmoment der Frage, als ſolches durch Inverſion kenntlich, iſt *καταργοῦμεν*. Die erſte Perſon des Plural ſteht hier wie oben V. 28 bei *λογιζόμεθα* d. i. nach communicativer Sprechweiſe zur Bezeichnung derjenigen, welche den Glauben für dasjenige erachten, wodurch Rechtfertigung erlangt werde, d. i. zur Bezeichnung der Bekenner des Evangeliums. Wie Paulus, dieſe im Sinne habend, hier in der erſten Perſon des Plural reden könne, erhellt aus dem, was oben S. 31 zur Erklärung von *βλασφημούμεθα* (V. 8) bereits bemerkt wurde. — *Καταργεῖν* hat hier dieſelbe Bedeutung wie V. 3, d. i. die Bedeutung von „aufheben." Ergänzendes Object von *καταργοῦμεν* iſt *νόμον*, dieſer *νόμος* aber kein anderer als der durch Moſes geoffenbarte*). „Aufgehoben" aber wird ein Geſetz, wenn es außer Kraft oder Wirkſamkeit geſetzt, d. h. wenn erklärt wird, daß es hinfort keine Geltung mehr haben ſolle. — Adverbiales Object von *καταργοῦμεν*, nach Maßgabe des *διά* mit dem Genitiv zur Bezeichnung des Mittels dienend, iſt *διὰ*

*) Wir nehmen alſo hier den Begriff *νόμος* ganz in demſelben Sinne wie oben V. 19, 20, 21 und 28, mithin im Sinne von „Wort Gottes, ſofern es Geſetz d. i. göttlich geoffenbarte Richtſchnur des Rechtes iſt." Wenn wir dies Geſetz als das durch Moſes geoffenbarte bezeichneten, ſo iſt auch hier die Vorausſetzung, daß das Zeugniß dieſes Geſetzes nicht etwa auf den Pentateuch beſchränkt, ſondern eben ſowohl in den anderen Schriften des a. T. — mithin auch in den Propheten und den Hagiographis — als weſentlicher Beſtandtheil der altteſtamentlichen Gottesoffenbarung enthalten ſei.

V. 31. τῆς πίστεως. Der Artikel vor πίστεως bezeichnet die πίστις als eine bereits erwähnte. Erwähnt aber war sie V. 28 (vgl. V. 30) als dasjenige, wovon man erachte, daß Rechtfertigung dadurch erlangt werde. Zu einem Satze entwickelt, würde nun dies διὰ τῆς πίστεως gemäß dem Zusammenhange lauten: „dadurch, daß wir den Glauben für dasjenige erachten, woraus Rechtfertigung komme". Sinn der aufgeworfenen Frage ist sonach: „das Gesetz also erklären wir für ungültig dadurch, daß wir Glauben und nicht Gesetzeswerke für das Mittel erachten, wodurch Rechtfertigung erlangt wird?" Unmöglich konnte nun diese Folgerung anders als durch Mißverständniß aus dem Gesagten gezogen werden. Richtig nämlich wäre dieselbe nur dann gewesen, wenn der Apostel im Vorhergehenden behauptet hätte, daß das Gesetz, nachdem im Evangelium der Glaube als Grund der Rechtfertigung geoffenbart sei, nicht mehr als göttliche Richtschnur des sittlichen Lebens gelten solle. So aber hatte ihm ja Nichts ferner gelegen als diese Behauptung. Vielmehr war durch das χωρὶς ἔργων νόμου V. 28 in Bezug auf das Gesetz nur gesagt worden, daß durch Werke desselben, da nach seinem Zeugniß ja Alle unter der Sünde seien, unmöglich Rechtfertigung vor Gott kommen könne. Seine Geltung als Norm des Lebens also blieb hierbei ganz unberührt. Je klarer hiernach die fragliche Folgerung als nur auf Mißverständniß ruhend erhellen mußte, desto entschiedener konnte sie der Apostel durch μὴ γένοιτο als eine durchaus falsche zurückweisen. Der bestimmten Verneinung wird aber in dem Satze: ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν zugleich eine bestimmte Bejahung mit Nachdruck hinzugefügt. Bei ἱστάνομεν kommt nun zunächst die Lesart in Frage. Der recipierte Text hat ἱστῶμεν, welche Form übrigens hier nicht als Conjunctiv, sondern als Indicativ des Präsens, herzuleiten von dem unclassischen ἱστάω (s. Winer Gr. S. 69), genommen werden müßte. Besser bezeugt ist ἱστάνομεν, was als gleichfalls unklassische Form für ἵσταμεν zu bemerken ist. Erklärt wird der Begriff auf zweierlei Weise: 1) stützen (bestätigen), 2) aufrichten. Keine dieser Erklärungen jedoch trifft m. E. den Sinn des Wortes. Die erste ist darum unzulässig, weil das Gesetz als Wort Gottes doch gewiß nicht einer menschlichen Stütze oder Bestätigung bedarf. Die zweite erscheint eben so wenig statthaft, weil dieselbe auf der ungehörigen Anschauung ruhen würde, als liege das Gesetz gleichsam darnieder, und als müsse der Glaube erst dazu dienen, den Zustand des Aufrechtstehens für dasselbe herbeizuführen. Nothgedrungen müssen wir also nach einer anderen Bedeutung des Wortes suchen und zwar selbstverständlich nach einer solchen, die nach Maßgabe des ἀλλά den reinen

Gegensatz zu καταργοῦμεν ausdrückt. Dies ist aber die Bedeutung: V. 31.
„stehen lassen." Offenbar ergibt sich dieselbe ganz ungezwungen aus der Grundbedeutung „machen, daß Etwas steht." Der Begriff des „Machens" nämlich geht hier, da ἱστάνομεν der ausdrückliche Gegensatz von καταργοῦμεν, dies aber = „für ungültig erklären" ist, ganz von selbst in den Begriff des „Erklärens" über. „Erklären" aber, daß Etwas „feststehe," was angeblich „aufgehoben" oder „seiner Geltung beraubt" werden sollte, heißt doch nichts Anderes als „es stehen lassen." An und für sich erscheint nun die Bedeutung „stehen lassen" in den betreffenden Formen dieses Verbums häufig genug (vgl. z. B. Sophocl. Oed. Col. 11; Hom. Od. III, 182; XVII, 427; Il. V, 722). Daß dieselbe hier nach eigenthümlichem Zusammenhange eigenthümlich modificiert vorkommt, kann nicht befremden: offenbar muß sie nämlich als völlig gesichert gelten, sobald sie einer Seits mit der gewöhnlichen Grundbedeutung, anderer Seits mit dem klaren Zusammenhange in erweislichem Einklang steht. Sinn des fraglichen Satzes ist also: „vielmehr lassen wir dem Gesetze ganz und gar die ihm gebührende Geltung." Inwiefern übrigens durch den Satz, „daß man durch Glauben gerechtfertigt werde, nicht durch Gesetzeswerke," das Gesetz Gottes nicht etwa aufgehoben, sondern in seiner vollen Geltung belassen werde, mit anderen Worten, inwiefern das μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν seine unzweifelhafte Richtigkeit habe, — dies ist es, was der Apostel im folgenden Capitel ausführlicher abhandelt*), und was wir daher, da es über unser vorgestecktes Ziel hinausreicht, hier nicht weiter erörtern wollen.

---

*) Um Mißverständnissen vorzubeugen, möge hier nur bemerkt werden, daß die in Cap. IV, 3. 6. 7 aus 1 Mos. XV, 6 und Ps. XXXII, 1. 2 citierten Schriftstellen lediglich dazu dienen, aus dem Gesetze selbst nachzuweisen, daß in Bezug auf Rechtfertigung von Sündern sein Zeugniß mit dem Zeugniß des Evangeliums im vollkommensten Einklang stehe, indem das Gesetz für den Menschen, wie er κατὰ σάρκα und mithin ὑφ' ἁμαρτίαν ist, ja keineswegs Werke, vielmehr nur Zurechnung von Gerechtigkeit, ganz abgesehn von Werken, als Grund der Rechtfertigung und mithin auch der Seligkeit aufstelle. Für das Verständniß ist hierbei wesentlich, daß die aus Ps. XXXII, 1. 2 angeführte Stelle als zum νόμος gehörig betrachtet wird. Es geschieht dies offenbar mit demselben Rechte, mit welchem oben V. 19 auch die in V. 10—14 und in V. 18 citierten Psalmstellen ausdrücklich als Aussprüche des νόμος bezeichnet waren. Ist also richtig, was S. 42 ff. zu den Worten: ὅσα ὁ νόμος λέγει bemerkt wurde, so kann es auch keinem Bedenken unterliegen, was wir in Bezug auf die Stelle Ps. XXXII, 1. 2 behaupteten, — daß der Apostel dies Citat eben so gut wie das Citat 1 Mos. XV, 6 als zum νόμος gehörig betrachtet habe.

Druckfehler.

Seite	32,	Zeile	9	v. u.	lies	ἔνδικόν statt „ἐνδικόν“.
„	48,	„	10	„ „	„	כָּל־ statt כֶּל־.
„	64,	„	4	„ „	„	Herab- statt „Hinab-.“
„	94,	„	4	„ „	„	setzt statt „selbst“.

Nachtrag.*)

Die auf S. 66 (Z. 5 und 4 v. u.) gegebene Ueberſetzung von Röm. I, 17 bedarf einer Berichtigung. Zu überſetzen iſt nämlich: „Denn Gottesgerechtigkeit wird in ihm geoffenbart als Gerechtigkeit **aus** Glauben **auf** Glauben **hin.**“ Abweichend iſt dieſe Ueberſetzung darin, daß ihr eine andere Faſſung des zu ἀποκαλύπτεται zu ergänzenden Prädicatsnomens zu Grunde liegt. Letzteres iſt nämlich das bloße δικαιοσύνη, nicht aber, wie S. 66 (Z. 15 v. u.) behauptet wird, δικαιοσύνη θεοῦ. Für den Sinn iſt dieſe veränderte Faſſung nicht ohne weſentlichen Belang. Das Attribut des zu ergänzenden Prädicatsnomens nämlich, d. i. das ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, erſcheint ihr zufolge als ein ſolches, durch welches das Attribut des Subjectsnomens, d. i. das θεοῦ (= οἷα ἐστὶ θεοῦ ſ. S. 56), ſowohl nach ſeiner inneren Beſchaffenheit als nach der Art ſeines Offenbarwerdens erklärt wird. „Gottesgerechtigkeit“ nämlich, wie ſie (als Bedingung des Heiles) im Evangelium geoffenbart wird, iſt dieſer Erklärung zufolge = „Gerechtigkeit **aus** Glauben **auf** Glauben **hin.**“ Nach ihrer innern Beſchaffenheit erſcheint alſo die fragliche „Gottesgerechtigkeit“, da das dem (δικαιοσύνη) ἐκ πίστεως εἰς πίστιν Gemeinſame der Begriff πίστις iſt, weſentlich als „Glaubensgerechtigkeit“, nach der Art ihres Offenbarwerdens aber, wie dies aus der parallelen Zuſammenſtellung von ἐκ πίστεως mit εἰς πίστιν erhellt (vergl. über das Weſen paralleler Beſtimmungen S. 73), eben ſo ſehr als „Gerechtigkeit aus Glauben“ wie als „Gerechtigkeit auf Glauben hin“, als Gerechtigkeit „aus Glauben“ nämlich für die Juden, als Gerechtigkeit „auf Glauben hin“ für die Griechen. Εἰς πίστιν ſteht hiernach im

*) In den als Gymnaſialprogramm ausgegebenen Exemplaren nicht abgedruckt.

Sinne von ἐπὶ πίστει (= unter der Bedingung von Glauben s. S. 67 Z. 2 v. o.). Die ursprünglichste und an sich geläufigste Bedeutung von εἰς, die einer Richtung auf Etwas hin, ist hierbei, nur mit Uebertragung eines sinnlichen Verhältnisses auf ein nichtsinnliches, festgehalten. Die Wahl von εἰς πίστιν statt ἐπὶ πίστει erklärt sich übrigens daraus, daß hier, entsprechend dem Ἰουδαίῳ καὶ Ἕλληνι des vorhergehenden Verses, zu dem ἐκ πίστεως ein Gegensatz und zwar nach Maßgabe des Sinnes ein möglichst geschärfter Gegensatz nöthig war, als eigentliches, an und für sich klares Antitheton aber dem ἐκ nicht das ἐπί, sondern nur das εἰς (s. Krüger Griech. Sprachl. §. 68, 21) gegenüberstand.

Nach Maßgabe der oben bereits berichtigten Ueberſetzung sind folgende weitere Abänderungen nöthig:

S. 66, Z. 15 v. u., lies δικαιοσύνη statt δικαιοσύνη θεοῦ.
„ 66, „ 3 „ „ und
„ 67, „ 1 u. 2 v. o. } lies Gerechtigkeit statt „Gottesgerechtigkeit“.

Dem Bemerkten entsprechend ist auch S. 58, Z. 8 v. o., das θεοῦ nach δικαιοσύνη zu streichen, wie auch ebendaselbst Z. 10 v. o. „Gerechtigkeit“ statt „Gottesgerechtigkeit“ zu lesen.

Im Uebrigen wird hier nur noch Folgendes nachgetragen.

S. 60, Z. 19 v. u., lies concr. pro abstr. statt „abstr. pro concr.“
„ 63, „ 22 „ „ fehlt κτλ. nach μαρτυρουμένη.
„ 87, „ 9 „ „ fehlt Ἰησοῦ nach πίστεως.

Cassel, am 4. Mai 1857.

Dr. G. W. Matthias.